

# الثقافة والديمقراطية في السودان

الدكتور عبد الله علي إبراهيم





# **الثقافة والديمقراطية فى السودان**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
قَامَا الرَّبُّ فَتَبَدَّلَ جُفَاءً وَأَمَّا  
مَا يَنْتَظِرُ الْفُتَّاحُ فَيُنْزِلُ فِي الْأَرْضِ  
صَدَقَ اللَّهُ تَعَالَى



DAR AL AMEEN

طبع • نشر • توزيع

القاهرة: ١٠ شارع بستان الدكة  
من شارع الأنفي (مطابع سجل العرب)  
تليفون: ٩٣٢٧٠٦  
ص.ب: ١٣١٥ العتبة ١١٥١١

الجيزة: ٨ ش أبو الممال (خلف مسرح  
البالون) المعجزة - تليفون: ٣٤٧٣٦٩١  
١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق  
(خلف قاعة سيد درويش) - الهرم  
ص.ب: ١٧٠٢ العتبة ١١٥١١

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة  
لناشر ولا يجوز إعادة طبع أو اقتباس  
جزء منه بدون إذن كتابي من الناشر.

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

رقم الإيداع ١٩٩٦/٣٤١٧

ISBN

977-279-070-X

# الثقافة والديمقراطية فى السودان

بقلم

الدكتور : عبد الله على إبراهيم





## الإهداء

إلى المرحومة والجامعة الراحلة أم هاني علي عتاه ..

والمرحوم (أخي) جبر الله الشيخ (البشير) ..

والمرحوم (الباشهندس) محمد علي إبراهيم ..

والمرحوم الشاعر (أخي) جبر الرحمن ..

والمرحوم الشاعر محمد جبر (أخي) ..

« نحن عليهم رمى بالشاييب اللطيفة ،

فدينهم على فزوه (الكسان) جمع ، ...

والحمد لله ... »

عبد الله علي إبراهيم





## مقدمة

ليس من المبالغة القول : إن القارئ العربي في المشرق والمغرب يعرف أكثر ما يعرف عن المجتمع السوداني من كتابات الطيب صالح ، وبصورة خاصة روايته ، « موسم الهجرة إلى الشمال » . وفي قراءاتي المتعددة لتلك الرواية كنت دائماً أقف في حيرة حول الشخصية الرئيسية في الرواية ، شخصية مصطفى سعيد ، فهي تحمل تفسيرات متعددة إلا أن أبرزها وأقربها للقارئ هي صفة المزدوجة بين التجسيد الكلي للمشاعر الحسية والاستهتار الأخلاقي من جهة ، والتمثل الجاف للعقل المتفوق والقدرة الفكرية من جهة أخرى . وتظل تلك الازدواجية حالتين منفصلتين قلما تجتمعان في هيئة واحدة . وتنبهنا تلك الازدواجية المنفصلة إلى أحد أهم المواضيع التي يتطرق إليها الدكتور عبد الله علي إبراهيم في مجموعته هذه حول المجتمع والحضارة السودانية ، وهو أكثر دراية بها من حيث النسبة والثقافة ؛ كونه سوداني الهوية ومتخصصاً في الفولكلور والأنثروبولوجيا . والموضوع المشار إليه هنا هو الازدواجية في حضارة السودان ذاته : الحضارة العربية الإسلامية في الشمال ، متمثلة بما يسمونه « رجل سنار » والحضارة الزنجية المتعددة الأديان ، المتمثلة بما يسمونه أحياناً بـ « الإفريقي النيل » . والازدواجية تعبير عن حضارة الشمال مقابل حضارة الجنوب ، الغاب والصحراء - حسب تعبيره - الدغل والبادية ، الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الزنجية المتعددة المظاهر ، باختصار ، « رجل سنار » و « الإفريقي النيل » ، فمن جهة ، يقول الدكتور عبدالله علي إبراهيم : هناك الفكر العربي الإسلامي الحنبلي المتشدد والصلف ، ومن جهة أخرى الفكر الزنجي المتصف بالسحابة واللطافة . وفي تلك الازدواجية يكمن جزء كبير من خاصية السودان بوصفه بلدًا يتمي إلى العالم العربي ، ويشكل

حلقة من الحلقات الكبرى المكونة له ، وسوف نرى هنا أهمية الخاصية القطرية تلك في التفكير القومي العربي ، وما تقدمه لذلك الفكر من أمثلة هو بأشد الحاجة إليها .

المفكر السوداني ، بحكم تكوينه ومحيطه ، متيقظ للازدواجية الحضارية في بلده ، فهي تشكل مادة أساسية في الحوار الفكري القائم منذ زمن ولو أن ذلك الحوار ظل بعيداً عن المحاور الفكرية الأساسية الدائرة في أجواء الفكر العربي المركزى . ويساعدنا هنا الدكتور إبراهيم على تفهّم ذلك الحوار الفكرى المسمى بـ « الأفروعرية » في مقالته : « الأفروعرية أو تحالف الممارين » ، ويعرف الأفروعرية بأنها عمل واع لاستعادة « الدم الإفريقى ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا الذى أهمل لمدة ؟ وأعنى التراث الزنجى » . ثم يبين للمقارئ المظهر الحضارى في الطرف المناقض وهو وجهة نظر غلاة الإسلاميين القائلين بأن الحضارة الجنوبية الزنجية لا بد أنها سوف تذوب وتنصهر في الحضارة العربية الإسلامية .

السؤال ، هنا ، هو لماذا نثير في هذا الصدد موضوع شخصية مصطفى سعيد الوارد في رواية « الطبيب صالح » ؟ إن مصطفى سعيد يمثل السودان تمثيلاً يكاد يكون كلياً ، فهو سودانى من أب شالى وأم جنوبية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تمثل شخصيته رجل سنّار والأفريقى الزنجى الجنوبي معاً ، وهو الإنسان السودانى الذى تصبو إلى خلقه جماعة الأفروعرية ، ففى المظهر الأول يتمتع مصطفى سعيد بعقل بالغ الحدة والذكاء ويبرز في الجامعات البريطانية ومحافلها الفكرية ، وفي المظهر الثانى هو طفل شهبانى ، غزّ يلاحق اللذة والمتعة حيث يمكنه أن يقتنصها ، حلالاً كانت أو حراماً . وعلى هذا الغرار ، تصف جماعة الأفروعرية السودانى الأفريقى الجنوبى بالطفولة والغرارة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص ، وجميعها صفات تيسم سلوك مصطفى سعيد .

والمقابل في هذا الوصف للأفريقى الجنوبى ، والذى يشارك فيه الطبيب صالح بخلقه شخصية سعيد ، أنه مطابق لنظرة الأوروبى المستعمر إلى الشخصية الأفريقية ، وقد حلل تلك النظرة المفكر المارتينيكي الفذّ ، « فرانسيس فانون » ، وانتقدها بشدة . فالأوروبى المستعمر يرى في الأفريقى شخصية محكومة عليها بالطفولة الأبدية والغرارة والمشاعية والجموح الحسى والبقاء خارج النظام الأخلاقى ، وهو قادر على الرذيلة دون أن يعيها وعلى العدوان والاعتداء عن قصد . ولا يمتنع هذا أن يكون الأفريقى من الوجهة النظرية يتمتع بقوة عقلية عمالة لغيره من البشر ، إلا أن الفارق ، الذى يكمن في أن شخصية الأفريقى مزدوجة ، يظل العقل عنده ، مهما

اقتدر وتثقف ، منفصلا عن الأخلاق والمشاعر التي تظل طفولية غير ناضجة . وهي صورة تمكّن أن يلتقطها بحذاقة الكاتب الكيني « إنجوجي » في رواياته . كذلك الطيب صالح ، فشخصية مصطفى سعيد هي طبقاً لهذا الوصف .

وليس من السهولة أن نبرئ الطيب صالح من معرفة نظرة المستعمر الأوروبي هذه للأفريقي وهو الذي رُئى وترعرع في عهد الحكم البريطاني الاستعماري للسودان ، ودرس في بريطانيا وعمل فيها ووضع معظم حوادث روايته في بريطانيا . أما إلى أي حد قد تأثر كتاب الأفروعربية في الخرطوم بالإنجليز في نظرهم إلى مواطنهم الجنوبي ، فإنه يظل أمراً على تكهن ، وقد يكون ما تصوره رايًا عربيًا أصيلاً في الأفريقي الزنجي ، وإن لم تعطنا آداب اللغة العربية شاهداً على ذلك . إلا أنه قبل التسرع في الحكم على الطيب صالح بأنه قد كتب بعقلية المستعمر معرّضاً نفسه لتهمة المدموع(\*) فكربا يجدر بنا أن نقف لحظة ونتفحص مصير مصطفى سعيد . لم يصور الطيب صالح حياة سعيد على أنها قدوة ومثال يُتبدى به ، بل على العكس صورها كشخصية مدمرة لذاتها وللغير . لقد كانت نهايته مأساة مفاجئة ، كما وأنه فشل فشلاً ذريعاً من الناحية الأخلاقية والعاطفية والحياتية ، وقد دفع ثمنًا غالياً لتهوره قبل أن يعود فيستقيم ويستقر في القرية السودانية ، وفي ذلك رمز لا يمكن تجاهله .

إنني أرى هنا التوافق في الرأي بين الدكتور إبراهيم الطيب صالح في رفضهم أطروحة الأفروعربية . فالطيب صالح يرى فيها الفشل والنهاية المأساوية ، أي أنه يقول لنا : إن القصر بين العقل والأخلاق أمر لاهداية فيه ، بل يؤدي إلى تدمير الذات . والرسالة هذه ليست موجهة إلى السودان فحسب بل إلى السلوك السياسي العربي بين المفكرين ورجال السياسة والقياديين ، ممن استلموا مسئولية ومصير الشعوب العربية ، ففرضوا بالقيم والأخلاق عرض الحائط فضّلوا الطريق ، وهم الذين لم يحددوا التصرف العقلاني ولا السلوك الأخلاقي فسجلوا بذلك حلقات متتالية من المآسى القومية التي لم تكن لتقع بدون سوء تدبيرهم . ومن ذلك الاعتماد على القهر والتسلط وخرق حقوق الإنسان والعمل بدون شرعية دستورية وزج العسكر في السياسة والسياسة في العسكر . ولانعفى من ذلك الاتهام للمفكر القومي العربي الذي اختط طريق العقلانية في رسمه للنهج القومي ، دون أن يعير أهمية للمظهر الأخلاقي الواجب للامزمة القيادة القومية . ولا يقتصر هذا القول على ما قد كتبه فحسب ، بل في سلوكهم أيضاً ،

(\*) من دمه : اسمه ، وطبعه بطابع خاص .

فهناك المفكر السوري ميشال عفلق الذى أعطى فى كتاباته أهمية خاصة للالتزام بالأخلاقية والديمقراطية ، ثم عمل وتعاون مع العسكر فى وصول حزبه البعثى إلى الحكم ، كما أنه عمل فى رحاب كبار الطغاة من الحكام العرب ، مما يجعلنا نحذر ثانية من ازدواجية وانفصام الفكر عن الأخلاق فى الشخصية العربية عامة ، وليس السودانية فحسب . إن افتقار الفكر القومى إلى الضوابط والأسس الأخلاقية قد يعود إلى كونه فكراً مبتدعاً ، ويمتاز الفكر الإسلامى عليه من هذه الناحية . ففى الفكر الإسلامى تحتل الأخلاق مركزاً أساسياً وضخماً كما يحتل الشرع أهمية بالغة ، وفى ذلك عبرة أشار إليها الشيخ حسن الترابى عندما اعتبر الديمقراطية التمثيلية أساس الدولة الإسلامية ؛ كونها تخضع لسيادة القانون وتقوم على الشورى والإجماع ، وجميعها مبادئ إسلامية ، وأملنا فى أن يصمد الشيخ الترابى فى هذا السبيل ، دون أن يحيد عنه بعامل الظروف والتساهل والفرص السانحة<sup>(\*)</sup> .

وقف الدكتور إبراهيم فى هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية فى السودان ؛ ليحذرنا من الازدواجية والانفصام فى الشخصية القومية بين العقل والأخلاق عذراً من عدم الصدق والأمانة فى مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق فى الحياة العامة . فهو ينتقد جماعة الأفروعرية أولاً لتصورها الخاطئة للأفريقى الجنوبى ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهماً منهم للواقع ، أو نقلاً عن الصورة التى رسمها الاستعمار للأفريقى الأسود . إلا أن نقده للأفروعرية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقى من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القومى . فهو ينتقد جماعة الأفروعرية لما أبدته من قصور أخلاقى ، عندما اختبأت وراء الأفريقين الجنوبيين كى تطالب بقدر من الحرية لذاتها فى الشمال متعللة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل القومى فيقول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التى تنص بها ثقافتهم تصدياً بالأصالة عن أنفسهم ، لاينابة عن أحد » . فما قولهم : إن السودانى الجنوبى سموح ومتحرر فى سلوكه وإنه لايد من أن ندخله فى حياتنا فتعطيه قدراً من تلك الحرية التى يتمتع بها فى الجنوب ، فنستفيد منها نحن ، كذلك فإنه يشكل هرباً من مواجهة مالايد من مواجهته ، أى الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق

(\*) كُتبت هذه المقدمة أوائل عام ١٩٩٠ ( الناصر ) .

وراء الغير . فهو يقول : « ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب في الزج بهم كلاعيين رئيسيين في أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح في نظري مثلا أن يدعو من يزعم أن تماطى الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كحرى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته في أفريقيا » .

ومثل هذا التهرب يذكرنا بما حصل بين بعض المثقفين المشاركة في أواخر الستينيات عندما طالبوا بالديمقراطية في الدول العربية باسم الفلسطينيين ، بدعوى تأمين سلامة وحرية عمل المقاومة ، وذلك خوفا من الجهر بالمطالبة بها لأنفسهم . ولأن قام جماعة الأفروعربية بالتنازل للجنوبيين عن بعض سمات الحضارة العربية وملاقاتهم في نصف الطريق ، حضاريا ، فليس في ذلك من حل ناجز يستمد منه ، فيقول الدكتور إبراهيم : « إن خلع أو تحجيم الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافي أو يأس » ، وليس بحوار . فالطريق السليم يكمن في أن لا يتنقص لا من الثقافة العربية ، ولا الأفريقية ، بل تقدير الاثنين وتعايشهما في ظل نظام تعددى ديمقراطى . فقد كان الأحرى بالشاليين أن يأخذوا رأى الجنوبيين أولا في نوع التكامل القومى المرجو ، لا أن يختاروا عنهم دون استشارة ، كما وأنه كان عليهم أن لا يفترضوا أن الجنوبيين يقبلون بما يريدونه هم لهم ، أى أن يندمجوا حضارياً بالشمال . ويضيف : إن الجنوبيين من جهتهم يرفضون أن يحملوا على تبني النسبة العربية المقترحة من قِبل جماعة الأفروعربية ، إلى جانب نسبتهم الأفريقية . ويقترح علينا الدكتور إبراهيم نهجا ونمطا أسلم للتكامل القومى من القهر والتذويب الذى يقدمه الغلاة من الإسلاميين الذين يسعون إلى إحلال العربية محل لغات الأفريقيين وحلهم على اعتناق الإسلام ، من جهة ، ومن جهة أخرى نمط التذويب بواسطة التمازج الذى تقترحه جماعة الأفروعربية . فهو يقول : إن « أهدى السبل إلى السلام والنهضة الثقافية في السودان هو الإقرار بقوامين ( أو أكثر ) للثقافة السودانية ، قد تمتزج هذه القوامات ، وقد تتبادل التأثير والتأثر مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية ، من حيث المصادر والتميز » .

يعانى السودان أزمة حكم وأزمة وحدة وطنية لم تتحقق منذ الاستقلال ، وقد دفع السودانيون ثمتا باهظا بالعتاد والأرواح في حرب أهلية لم تحمد نيرانها بعد . وليس السودان وحيدا في معاناته تلك في العالم الثالث أو العالم العربى . فقل ما نجد دولة عربية خالية من جماعات من المواطنين ، ممن يتمون إلى مذاهب أو أسر لغوية تختلف عن الجماعة التى تشكل أكثرية في المجتمع . وقد عالج الفكر القومى العربى تلك المشكلة بشيء من الخفة ،

إن لم نقل العداوة ، وحتى عهد قريب كان موقف المفكر العربي من قضية الأقليات هو التجاهل أو التهمين من أهمية الأمر ، مدعياً أحياناً أن الأقليات لا تختلف في الرأي عن النهج القومي العام ، علماً منها بأحقية وعدالة العقيدة القومية . وأحياناً أخرى كانوا ينتكرون للفكرة كلياً مدعين أن الجميع عرب ، منهم عرب أصليون وآخرون عرب مستعربة . إن الدولة العربية منذ عهد الفتوحات الإسلامية كانت دائماً دولة تعددية تجمع ضمنها الشعوب المختلفة والطوائف المتعددة ، وقد تمكنت تلك الجماعات من البقاء قرونًا عدة ، وفي ظل السلطنة العثمانية الإسلامية كذلك ، فإذ بنا نجد القوميين وغلاة الإسلاميين يحاولون القضاء على تلك التعددية التاريخية في سنين وجيزة !

والمقلق في الأمر أن الإسلاميين المنتظر منهم تفهماً أكبر للفوارق الإثنية يتهجون النهج المعادى أحياناً لتلك الجماعات ، وقد عانى السودان من تلك المواقف ، كما يلاحظ الدكتور عبد الله على إبراهيم . فهو يأخذ باللائمة على الكتلة الإسلامية العربية والجامعة العربية توكيل السودان بمهمة خطيرة لكيانه أولاً ، ولعلاقته مع البلدان الأفريقية عامة . يقول الدكتور إبراهيم : إن الجامعة العربية والمنظمات الإسلامية أناطت بالسودان مهمة تعريب وأسلمة الأفارقة في السودان وفي المحيط الأفريقي . فالدعوة إلى فرض لغة واحدة ، هي اللغة العربية ، على الآخرين تشكل خطوة من الخطوات التي يتبعها أصحاب فكرة التكامل القومي بواسطة الدمج ، وكما هو معروف يقوم ذلك النمط على مبدأ القهر والغلبة ، لا الوفاق والتكامل والتعاقد . ويضيف الدكتور إبراهيم أن كون العرب والمسلمين قد دخلوا حلبة السباق مع النصرانية ، والإقترنج منهم خاصة ، إلى كسب أفريقيا لدينهم وثقافتهم لا يبرر موقفهم الذي يعرض السودان لمآسٍ لا تحصى . ولا تقتصر تلك السياسة على قهر الآخرين ، بل تشمل أيضاً شق السودانيين ومعاملة الشمال لإخوانهم الجنوبيين باحتقار ، وكأنه لادين ولا ثقافة لهم . ويأخذ على تلك السياسة اتهام دين الجنوبيين بالوثنية ولغتهم بالعجمة ، وهو ما أدى إلى حرب أهلية لا تزال نيرانها مستعرة . وهو على حق عندما يلاحظ أن أساس تلك السياسة فقدان الديمقراطية القائمة على احترام الغير رأياً وفعلاً . ولا يصح في رأيه أن يتصرف القيمين على الدولة كدعاة معاريف ، وهم أصلاً مندوبون ، على أن يكونوا مسئولين عن جميع المواطنين . وينبئنا أيضاً إلى مسألة غاية في الأهمية ، وهي الإثراء الفكري والحضاري الناجم عن وجود التعددية في المجتمع . ويرى أن العرب المسلمين قد أضاعوا على أنفسهم فرصة لتقدير جماليات التعددية تلك ، والتي من شأنها أن تولد علماً عربياً إسلامياً رصيناً في السياسة واللغة

والاجتماع وغيرها . فهو بحث مرابط في أن يجعلوا من لغة الأكثرية العربية لغة تفاهم ، لالة رسمية تظمس لغة وحضارة الآخرين ، وتعب عن تعالٍ تجاههم لا يجوز بين أبناء الوطن الواحد .

إن المراقب لأحوال العالم المعاصر يدرك حقيقة يجب أن لاتغيب عن بالنا ، وهي أنه بغض النظر عن الملاحظات القيمة التي يسوقها في مقالاته المتعددة الدكتور إبراهيم ، فإن التكامل القومي لم يتحقق في أى بلد من بلدان العالم ، عن طريق الدمج وإزالة معالم الحضارات المخالفة لحضارة الأكثرية . ويصح ذلك في تجارب البلدان النامية ، كما هو في البلدان الصناعية المتقدمة . والعرب بصورة خاصة ، وهم المتطلعون نحو وحدة قومية ، لا يمكنهم الاستمرار في تجاهل الفروق المتعددة بين قطر عربى وآخر ، فقد كان ذلك التجاهل والتكر من أحد أسباب التفور الشائع بين الأقطار العربية .

إن الطريق القويم للقومية العربية اليوم ، وهي قوة لاتزال حية ومحركة ، هو احترام الفروق القائمة في المجتمع والدولة القطرية ومساعدتها على التكامل والنمو والازدهار لكي تستطيع القيام بمهامها القومية على أحسن حال ، وتساعد على تشييد البناء القومى الذى يقوم على قاعدة وحدات من الدول القطرية . فبدل أن نسعى إلى القضاء على الدولة القطرية وعلى خاصيتها ، فالأحرى بنا أن نعمل للاحتفال بها والاعتماد على مقدراتها ، فهى الأساس الذى نرتقى منه نحو البناء القومى الأعلى . ورغم كل ما حدث ويحدث في هذا الوطن العربى المتراعى الأطراف ، فإن الحقيقة هى أن القومية العربية تشكل رصيذاً وخزاناً هائلاً من الطاقة البشرية الكامنة والمهيئة للانتفاضة الكبرى على أمس واعية رغبة وديمقراطية ، ولاشوبها ادعاء المدّعين بالأفول والمهات . وما الأفكار النيرة التى يعبر عنها الدكتور إبراهيم في هذه المجموعة من المقالات إلا شاهد على تلك الحيوية والطاقة . وليستفى المفكرون القوميون الأصول الأخلاقية التى تمتدى بها الحركة من سلوك وأخلاق الأهالى من الجماعات المحلية المختلفة في الوطن العربى فهى قدوة ، ولو أنها صامتة وقوة ولو أنها كامنة ، ومن لنا ليهدينا إليها مثل الدكتور عبدالله على إبراهيم العالم الفولكلورى الأنثروبولوجى الذى جعل الجماعة الأهلية مصدر علمه .

د. إيليا حريق





القصـد من هذه الكلمة أن تنفـحص نقـدياً مفهـوم «الأفروعرية» الذي استقر كوصف لثقافة الجماعة الشمالية العربية المسلمة على النيل البوادي . لقد اكتسب المفهوم أبعاداً ودلالات شتى في مساره ، وارتبط بمصالح واستراتيجيات سياسية وتجارية وثقافية مختلفة . غير أن تقويم هذه الكلمة سينصب بصورة رئيسية على صورة المفهوم التي تفتق عنها خطاب تلك الطائفة المفضحة من جيل الستينيات ، التي حاولت أن تؤسس رؤيتها الشعرية والثقافية على الأفروعرية كمشروع حضارى . وهو المشروع الذى رمزوا له بـ « الغابة والصحرى » في دلالة التصالح بين الدغل والبادية ، بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية في السودان .

#### أولاً - أصول الأفروعرية :

رد الشاعر د. محمد عبد الحى الأفروعرية إلى دعوة الأدب السودانى التى نادى بها الشاعر والناقد حمزة الملك طنبل وإلى مدرسة الفجر ، وهما الدعوة والمدرسة اللتان ازدهرتا في ثلاثينيات القرن<sup>(١)</sup> . وقد جاءت دعوة طنبل لتتقضى المسلمات الفنية لمدرسة الإحياء الشعرى التى سادت العقدين الثانى والثالث للقرن . فقد بدأ أن شعراء الإحياء الشعرى ، مثل العباسى والينا ، راغبون عن اعتبار الحيز السودانى في إبداعهم ، بينما هم يطمنون بخصوصية لمصطلح الحيز العربى النموذجى ، مثل ربيع الصبا النجدى

(٥) في الأصل ورقة قُتعت إلى : الجمعية العربية للعلوم السياسية وجامعة الخرطوم ، قسم العلوم السياسية ، ندوة الأقليات في الوطن العربى : دراسات في البناء الوطنى والقومية العربية ، ٢٨ شباط / فبراير - ١ آذار / مارس ١٩٨٨ . وقد نشرتها مجلة المستقبل العربى في مجلدها الخامس ، عددها الثانى ، عام ١٩٨٧ .



ورامقوالعقيق وخلافها . ولذا استحث طنبل الشعراء أن يفتنوا بالبيئة الثقافية والطبيعية السودانية حتى يقول قارىء شعرهم: إن هذا شعر سودانى حق فيه الحساسية والتضاريس السودانية<sup>(٣)</sup>.

ومن الجانب الآخر ، تجمعت مدرسة الفجر دعوة ماثيو أرنولد إلى تسامى الصفوة فوق التشاحن والشتات لكي تحسن تمثيل الأمة بأسرها وليس مجموعات الصغيرة المغلقة<sup>(٤)</sup>. فكانت دعوة الصفوة السودانية إلى الذاتية السودانية والأدب القومى ضمن البحث عن القاسم المشترك الأعظم لهجة العربية - الأفريقية في السودان<sup>(٥)</sup>. غير أن مدرسة الفجر لم تتجاوز دعوة طنبل إلى الشعراء لاعتبار الطبيعة السودانية في إنشائهم الشعرى . ولم تغادر مدرسة الفجر ذلك إلى أفريقية من أية شاكلة . وهذا مأخذ عبد الحى عليها : « ليس في كتاباتهم [ مبدعو مدرسة الفجر ] غير طائف نظرى [ حول الذاتية العربية الأفريقية للسودانيين ] لم يتنزل إلى إنجاز شعرى لتزاوج الثقافة العربية والأفريقية في صنع الذاتية السودانية »<sup>(٦)</sup>. ولذا عدّ عبد الحى الشاعر محمد المهدي مجلوب (١٩١٩-١٩٨٢) ، من الجيل التالى لمدرسة الفجر ، أول شاعر تلمس إمكانية تأليف شعر باللغة العربية فيه وعى بانتماء حقيقى إلى أفريقيا<sup>(٧)</sup>. وقد راجع عبد الحى قناعته السالفة في كلمة له عام ١٩٨٥<sup>(٨)</sup>. وستعود إلى ذلك في موضع لاحق من هذه الكلمة .

وتقف دعوة الأفروعرية بيولوجيًا على ماروجّه المؤرخون والإثنوغرافيون خلال هذا القرن من أن سكان شمال السودان همجن عربى أفريقى<sup>(٩)</sup> . وقد صدرت هذه النظرية في سياق نقد أولئك المؤرخين والإثنوغرافيين لمزاعم النسابة السودانيين من أهل الشمال في إلحاق أهلهم بنسب عربى صريح . وقد ساءهم إسقاط النسابة لاختلاط الدماء العربية والأفريقية في من عدّوهم عربا أقحاحا . فهارولد ماكمايكل يصف الخليط من النوبة القارة والعرب ، بمن أقاموا على النيل من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر ، كهجين أفروعرى . وقد تبعته في ذلك جبهة العلماء من أمثال ج . ترمينهام (١٩٤٩) ، ويوسف فضل حسن (١٩٦٧) ، وميد حامد حريز (١٩٧٧) ، وليام آدمز (١٩٧٧) ، وجيلر إبراهيم (١٩٧٩) ، وغيرهم كثير .

ونقول استطرادًا : إن دعوة المهجنة في أصولها العرقية عند ماكمايكل ، وتجلياتها الثقافية عند ترمينهام ، تنطوى على فرضية انحطاط . وهو انحطاط نجم في نظر دعائها عن امتزاج العرب

المسلمين بالنوبة الأفريقيين . فقد جاء عند ماكما يكل مايوحي بأن « الدم » العربي أرفع من الدم الأفريقى . وجاء عند ترمنغهام أن الهجين العربى الأفريقى قد سُرِب من العقائد إلى الإسلام ما أدخله فى الوثنية <sup>(٩)</sup> . والواضح أن المكون الأفريقى فى هذا الهجين هو أكثر من تأذى بنظرية الانحطاط هذه ، فقد رد ترمنغهام مثلاً « عصبية البقارة » التى ناصروا بها المهدية إلى غلبة الدم الأفريقى فيهم <sup>(١٠)</sup> .

الأفروعرية هى ، بوجه من الوجوه ، ردة فعل لاصطدام مبدعى جيل الستينيات بثقافة أوروبا الغالبة . فقد وقع مجاز « الغابة والصحراء » للشاعر النور عثمان وهو فى محيط أوروبا الحضارى الذى « رفض هويته الأفريقية حين أفكر ، ورفض هويته العربية حين أكون » <sup>(١١)</sup> . فهم بهذا اكتشاف للجذور قام به هؤلاء الشعراء بمد تغرب فى ثقافة أوروبا أو أروقتها . وقد عادوا من ذلك كله صفر اليدين إلا من « الحامض من رغبة الغمام » <sup>(١٢)</sup> . فعبد الحى يطلب من حراس مدينة سنار ( عاصمة دولة الفونج الإسلامية ١٥٠٤ - ١٨٢١ ) فتح الباب للعائد من « شعاب الأرخبيل » الأوروبى <sup>(١٣)</sup> . و « إنسان سنار » صورة عمدة فى الأفروعرية ؛ لأنه نتاج أول دولة إسلامية عربية أفريقية فى السودان <sup>(١٤)</sup> . فعند بوابة سنار يستجوب ضابط الجمارك الشاعر ، فيقدم الشاعر جواز سفره السنارى المتجاوز لتحقيق له الأوبة والقبول :

« - بدوى أنت

لا -

من بلاد الزنج

لا -

أنا منكم ، تائه عاد يغنى بلسان

ويصل بلسان .....

الأفروعرية ، فى نظر دعايتها ، هى عمل واع لاستعادة « الدم الأفريقى ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذى أهمل لمدة وأعنى التراث الزنجى » <sup>(١٥)</sup> . وهى تريد بذلك أن تتلافى قصور مدرسة الفجر التى وعدت بالذاتية السودانية ، غير أنها أهملت التراث الأفريقى . وقد قصدت هذه الاستعادة للدم الأفريقى أن تحجم بوعى انتهاء السودان الشالى إلى العروبة حتى

تستقيم الأفروعرية . فكلمة النور عثمان ، التي لم أفع عليها بعد <sup>(١٦)</sup> . كانت « لست عربيا ولكن ... » ، وعد عبد الحى انتبأنا إلى العرب تكبرا أجوف <sup>(١٧)</sup> . بينما يرى الشاعر الدبلوماسى محمد الحكى إبراهيم أننا قد أنكرنا أفريقيتنا في تلهفنا ( التشديد من فعل الكاتب الراهن ) لذلك الانتباه المتكبر <sup>(١٨)</sup> . بناء على ذلك فليس كل تراث العرب بمقبول إلا الذى اندرج في الأفروعرية التى بدأت به « إنسان ستار » <sup>(١٩)</sup> .

### ثانيا - الأفروعرية في أجندة تلطيف الثقافة العربية الإسلامية :

لا تهدف الأفروعرية إلى تحجيم الانتباه العربى الصريح وحسب ، بل إلى إجراء تحسين جذرى في المكون العربى الإسلامى من الذاتية السودانية . فاستعادة التراث الأفريقى ، في نظر الأفروعريين ، ليست مجرد تصحيح لمعادلة غتلة ، وإنما المقصود منها هو تهريب أجندتهم الاجتماعية والفكرية إلى الثقافة العربية الإسلامية الغبشاء المتشددة ( الحنبلية في قول الحكى ) <sup>(٢٠)</sup> ، بقصد حملها على التلطف والسحاحة .

فمكى يرى أن الكثير من القيم الاجتماعية الحنبلية السارية دخيلة على تكويننا النفسى لأن « الدم الأفريقى يرفض هذا التشدد » <sup>(٢١)</sup> . وفي إطار دعوته إلى المزيد من التنازع بين الشمال والجنوب يرحب مكى بقدوم المرأة الجنوبية الأفريقية إلى مدن الشمال التى علبت المرأة « داخل أسمك وأطول ثياب » <sup>(٢٢)</sup> ، فساء مدن الشمال سيجدن منافسة من أختهن الأفريقية التى اعتادت معاملة الرجل بوصفه نداء لها ، وانطبعت بالسلوك المتحرر المنطلق في كل مسارب الحياة . وأمام هذه الدفعة من التحرر « يمكننا أن نلمح على قسبات الرجل السودانى [ العربى المسلم في المدينة ] ملامح التسامح والتقدم ، والتخلص من تقاليد الكبت والرجعية القديمة » <sup>(٢٣)</sup> . فتحرر المرأة العربية المسلمة في الشمال رهين ، عند مكى ، بقوة القدوة التى ستمثلها المرأة الجنوبية الأفريقية إلى حد كبير . وأقول استطرادا : إن منطق التحرر بالقدوة قد تكرر إبان نقاش جرى بالصحف السودانية ، حول آثار وجود أعداد متزايدة من الأنثويات والإرتريات في العاصمة حوالى منتصف السبعينيات . فقد ارتأت جماعة أن ذلك الوجود سيدفع المرأة العربية السودانية إلى اقتباس آيات الزينة والتجميل الوافدة . وصفوة القول : إن إسناد التحرر إلى القدوة حجة ضعيفة جداً . والناظر في محصلة تحرر المرأة السودانية

الشامية منذ الأربعينيات سيجد أن ذلك التحرر استوعب اعتبارات اقتصادية واجتماعية وفكرية أصيلة لم تكن القدوة فيه غير تنوع فرعى .

ويأخذ مكي على الثقافة العربية مخاطبتها العقل دون الروح . وقد وسعها هذا الخطاب وحيد الجانب بالمباشرة والنفاذ والقطع كـ « ضربة السيف » . ولهذا خلت من « الفنون الراقية » مثل الرقص والنحت والتصوير . ولاكتساب هذه الفنون يشترط مكي استعادة امتلاك « الدم الأفريقي الجارى في عروقنا » . وللجنوب السوداني في هذه الاستعادة دور مرموق<sup>(٢٤)</sup>.

ومن زاوية اللغة ، يرى مكي أن احتكاك العربية باللغات الأفريقية سيؤدى إلى تغييرات في نطق أصوات العربية ، فقد تسقط منها أصوات العين والحاء . وسيكون مشروعا حيال هذا الاحتكاك التساهل في قوانين النحو « المفروض على العربى (والذى) يقتل لديه نهائيا إمكانية الخلق » . وقد يترتب على ذلك أن تلقى الدعوة إلى تسهيل العربية ، مثل اقتراح كتابتها باللاتينية ، قبولا أكثر في السودان لما ستعرض له العربية من اللحن والمجنة<sup>(٢٥)</sup>.

ويحتز مكي ، وهو يتكلم عن تصوره لما سيؤول إليه الإسلام في معترك المجنة . فقد اضطره موضوع « الدين المخيف » أن يكتب عنه بتعميم ؛ فهو يرى أن عوامل الجهل والتخلف قد مكنت لدعوات التشدد والتخويف في الإسلام ، بغض النظر عن معدنه الأصل الداعى إلى الحب والتسامح . وقد استحال مع هذا التخويف « تلاقى البشر حول إله واحد وحيد » . ويرى مكي أن لقاء الإسلام بصورته الخاطئة بالعقائد الأفريقية ، ( أو ما يسميه بالوافد الأفريقى الطفيل ) ، سيخلق مشاكل تحتاج إلى حلول خاصة<sup>(٢٦)</sup> . وقد قدر أن يكون السودان بواقع المجنة منبععا للفتاوى الجريئة وللتخفيف عن الناس وتيسير اللقاء بالله ، عبر كل الدروب . وهذا ، في معنى قوله ، أن يلعب السودان دورا قائما في التسامح والإحياء في مجال الديانات<sup>(٢٧)</sup>.

وينمى مكي وقار وجدّ وتزمت الحضارة العربية ، في حين يرى الخفة في الأفريقيين . ووقار السودان العربى المسلم يتجلى في قول مكي في بطن الحركة وثباتها حتى إذا حاصرتها السيارات وهو يقطع الطريق ، وهو تلكم اشتكى منه الأوروبيون الذين قادوا سياراتهم في السودان<sup>(٢٨)</sup> . وسأضطر إلى الاستعانة ، هنا ، بمقتطف طويل من مكي بشأن وقار العربى وخفة الأفريقى ، لكى أعطى القارىء فكرة أفضل عن مقابلات مكي بين العروبية

والأفريقية وعن منهجه في كيمياء التلاحق المنشود بينهما . لا ننكر أن المشى جزء من مفهوم الشخص في الثقافة ، ولكن سيقف القارئ في المتقطف على صورة الأفريقي عند مكى ، التى هى بالأساس نكرة عربية . يقول مكى :

« والإنسان السودانى العربى الثقافة إنسان جاد . وهو بالفعل إنسان مفتوح القلب لكنه يرفض أنواعاً شتى من المزى ؛ يرفض أن تشتمه مداعبا ويرفض النكته العملية ، بعكس الإنسان العربى فى مصر والشام ... ومن الجانب الآخر نجد الدم الأفريقى خاليا منها [ أى الجد والوقار ] تماما ، بل بصورة غير مستحبة . الأفريقى ملء بالحركة بحيث لا يجمه أن عبر الشارع قفزا أو ركضا أو يرقص فيه ، وهو فى ضحكته معتمد على النكته العملية على الأقل بصفتها أكثر بدائية من النكته المحكية . وهذا الإنسان الضاحك الخفيف خلى بأن يؤثر على المزاج العربى غير المتلائم ومتطلبات الحياة الحديثة ، بحيث يتخلى عن هذا الوقار الجاد فى تصرفاته المترمة ، وبحيث تكتسب الخفة الأفريقية اتزاناً يعصمها من الفوضى » .

#### ثالثاً - البداى النبيل وتأرجج الثقافات :

سافر محمد المكى إبراهيم وزميله الشاعر النور عثمان فى رحلة إلى ألمانيا الغربية لقضاء عطلة صيف ١٩٦٢ ضيفين على جمعية الصداقة الألمانية السودانية الناشئة . وقد أملت البوهيمية والشغف بالترحال على مكى أن يمد إقامته فى ألمانيا إلى عام تغيب فيه عن الجامعة ، وعاد بشعر صاف عذب يرويه الجيل بعد الجيل من ديوانه « أمتى » . وقد قال مكى عن رحلته هذه فى عام ١٩٦٣ : إنها كانت « تحالفا بين هاريين » لم يتركوا فى وطنهم حباً يشاقون إليه فلاذوا بالهرب مغادرين السجن المفروض عليهم ، وعليه لم يكن بين دوافعهم « فهم أو تعاطف يصلح لحب عميق »<sup>(٣٠)</sup>.

فى فرار الإفروعرين إلى النسبة الأفريقية تشابه مع رحلة مكى البائسة . فدعاة الإفروعرية لم يلقوا ، وهم فى ريعان الشباب ، من ثقافتهم العربية الإسلامية ما يروى غلتهم من الحب والتعبير . فاضطروا إلى الحرب بأجنحة الريعان والشغف إلى فردوس أفريقى مطموس فى تكوينهم الإنسى ، الغرائز فيه طليقة ، والرغائب مستجابة . ولأن رحلتهم لم تقم على فهم وتعاطف مع « سجن » الثقافة العربية الإسلامية الذى هربوا منه ، أو معرفة بالثقافة الأفريقية التى هربوا إليها ، لذا فقد كان حصادها مؤسفاً . فقد ترك الإفروعريون الانطباع الخاطى بأن تزلت الثقافة العربية الإسلامية لا ينصلح إلا بعملية نقل دم من حضارة أخرى أكثر تسامحا فى

إرواء الأسواق والغرائز . ولذا بدا جفاء الثقافة العربية عندهم خصيصة بيولوجية وليس خصلة اجتماعية قائمة في التاريخ العياني .

ومن الجانب الآخر أسماء الأفروعربيون إلى أفريقانيتهم ، من حيث أرادوا تعزيزها وتكريمها . فقد اصطنعوا في صلف مسخطهم ويوهيميتهم الكظيمة أفريقيا وهميا لحمته وسداه معطيات أوروبية عربية مردودة عن أفريقيا مثل الطفولة والغرارة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص . والأفريقى المخترع هذا هو الذى جرى وصفه دائما بـ « البدائى النبيل » في علم الأنثوغرافيا . وقد لانتغرب حصاد الأفروغربية الباس من مشروع لم يجمع الماربون فيه حبا عميقا أو معرفة دقيقة بأى من الأمكنة : لانتلك التى هربوا منها ولانتلك التى هربوا إليها .

جاء عبد الحى بمصطلح « البدائى النبيل » إلى حلبة نقاش العلاقات الثقافية في كلمته القيّمة المشار إليها آنفا<sup>(٣١)</sup> . فقد خلص عبد الحى من دراسة القصائد التى اشتهرت بـ « الجنويات » ، من شعر الشاعر المجذوب - عليه رحمة الله - إلى أنها قد صورت الجنوى في صورة وهمية هي صورة « البدائى النبيل » . و « الجنويات » هي نسل مجود من شعر المجذوب وتُعت له حين جرى نقله من بوريسودان ( على ساحل البحر الأحمر ) إلى واو ( في جنوب السودان ) في أوائل ١٩٥٤ ، والثى أقام فيها حتى قبيل حوادث الجنوب المشهورة في آب / اغسطس ١٩٥٥ .

وقد اعتقد الأفروعربيون أن « الجنويات » هي باكورة لنوع الشعر السودانى الذى يريدون له الذبوع . فقد رأينا عبد الحى يصف المجذوب في كلمته عام ١٩٧٦ بأنه الشاعر السودانى الذى أدرك حقيقة انتسابه إلى أرومة زنجية . وأضاف عبد الحى بأن شعر المجذوب إنما يعكس في جنوبياته وغيرها وحدة على مستوى عمق مصادر التقليدين العربى الأفريقى<sup>(٣٢)</sup> . وقال مكى في المعنى نفسه أيضا : إن المجذوب في جنوبياته قد جعل ذاته الشاعرة معلما على سودان الغابة والصحرَاء . ورأى في شعره استيعابا وتصويرا وتمثيلا لتجربتنا الحضارية ، مؤصلا في معرفة بثقافة الشمال العربية وثقافة الجنوب الأفريقية<sup>(٣٣)</sup> . وهكذا عمّد الأفروعربيون المجذوب ، الذى هو في سن آبائهم ، أبنا روحيا لمشروعهم الشعرى الرامى إلى التعبير عن الوحدة العميقة للوجودين العربى والأفريقى ، في ذاتية سودانية صمدة .

رد عبد الحى فى كلمته الأخيرة (١٩٨٥) جنوبيات المجنوب إلى تأرجح الشاعر<sup>(٣٤)</sup> بين ثقافة العرب وثقافة الأفارقة ، لا إلى وحدتها فى عمق المصادر كما فعل فى كلمته عام ١٩٦٧ ، كما رأينا أعلاه . فجنوبيات المجنوب عند عبد الحى قائمة فى ثنائية الحضارة ، التى تمثلها ثقافة الشمال العربية ، والطبيعية ، التى تمثلها ثقافة أهل الجنوب<sup>(٣٥)</sup> . وهى ثنائية يتعارض فيها العرف مع الملابس ، والبراءة مع العار ، والقلب مع العقل ، والأريحية مع النقود ، والطلاقة مع الأخلاق ، والمشاعة مع النسب . وعند عتبة مجتمع الطبيعة الجنوى البكر العذوية ، خلق الشاعر عبادة الحضارة العربية بمحرماتها ونواحيها الكاسية . فالمجنوب يشبه تحالف الأفروعربيين فى يأسه من إصلاح الثقافة العربية الإسلامية من باطنها ، واصطناعه بدائياً نيلاً فى الجنوب يُصوّب به ذهنياً علل وأفات تلك الثقافة . لقد تمنى المجنوب :

ولبستى فى الزنوج ولى رباب	ثميد به خطاى وتسميم
وأجترع المريعة فى الحصانى	وأهـنر لا الأم ولا الصوم
وأصرع فى الطريق وفى عيوى	ضباب السكر والطرب الغشوم
طليق لا تقيدننى قريش	بأحساب الكرام ولا تنيم

غير أن هذا البدائى النيل صورة وهمية كما يقول عبد الحى<sup>(٣٦)</sup> . فالبوهيمية الاجتماعية<sup>(٣٧)</sup> التى رآها الشاعر فى الجنوب إنما هى إسقاط من شاعريته النهمية التى قيدتها الزواجر الاجتماعية فى الثقافة العربية الإسلامية . فهذه الإسقاطات هى عبارة عن شهوات للشاعر لم ينفع مجتمعه غلتها فأرغت ولزبدت عالماً من البوهيمية .

إن صورة الجنوى كبدائى نيل لاتصمد أمام الصورة الإثنوغرافية التى رأيناها عند إيفانز برتشارد ولبتهاردت وغيرهما ، والتى فيها الجنوى أيضاً إنسان مشدود بين الثقافة والطبيعة ، وهى الثنائية التى لاهرب لبشرى من مجابتهما . وهى لم تصمد بالفعل للجنوى الواقعى الذى ارتكب أنواعاً من القتل المجانى ضد طائفة من موظفى الدولة الشمالين فى حوادث ١٩٥٥<sup>(٣٨)</sup> . وقد اضطـر المجنوب إلى أن يُسقط حقائق اجتماعية جنوبية كثيرة لكى يخلص له « إنسان الجنوب البسيط الضاحك المتفاعل »<sup>(٣٩)</sup> . فقد لاحظ مكى مثلاً إغفال المجنوب ذكر السياسيين من متخفى الجنوب الذين ، « كان يمكن أن يكونوا صيلاً نموذجياً لهجائه الساخر وتصويره المضحك الدقيق »<sup>(٤٠)</sup> . فقد أراد المجنوب أن يختصر طريقه إلى البراءة والسلامة الجنوبية اختصاراً .



#### رابعاً - الأفروعرية وجه آخر من وجوه الخطاب العربى - الإسلامى الغالب :

تجاوز الأفروعرية أن تكون صورة أخرى من صور الخطاب العربى الإسلامى الغالب فى السودان ، على ما يبدو عليها من سياء النصفة للمكون الأفريقى فى ثقافة شمال السودان . فهى تتفق مع أكثر قسرات ذلك الخطاب عافطة وتبشيرية ، وهى نظرية السودان البوتقة التى تنصهر فيها كل المفردات الثقافية فى ثقافة جامعة ما .

ويختلف خطاباً غلاة الإسلاميين والأفروعرين فى متوج التمازج . فالتمازج القومى فى نظر الغلاة سيتهى بشكل مؤكد إلى تبنى الجماعة الجنوبية الإسلام والعربية لأنها مميزات علويان مقابلة بملل الوثنية ووطانات العجم . فالتمازج فى أفق الغلاة هو معسكر دعوة كبير لتغيير الملل واللسان .

أمل الأفروعرين فى تمازج الثقافات فى السودان معلق بحركة التصنيع التى بوسعها أن تزيل البقية الباقية من العوائق بين الجنوب والشمال<sup>(٤١)</sup> . ولسداد الامتراج يحتاج أهل الجنوب إلى تقوية تأثيراتهم بالعربية<sup>(٤٢)</sup> . وعليه يكون ناتج الامتراج بين الجنوب والشمال إعادة إنتاج لإنسان سنار ، الذى هو أساس التركيبة الهجينة للسودانيين الشماليين . فمحصلة الامتراج بين الجنوب والشمال فى نظر الأفروعرين ستكون بمثابة طبعة لاحقة للسودانى الشمالى الذى لا عيب فيه حالياً سوى تجاهله لتراثه الأفريقى . وهذا التراث هو الذى يرمى الأفروعريون إلى استعادته لكى يستقيم السودانى الشمالى بين دفتى تراثه المزدوج . فالأفروعرية تجعل إذاً من السودانى الشمالى نتاجاً للتاريخ الصواب فى السودان ، ومتوجاً لن نخطئه كلما اتسعت وتأثر التمازج بين الجنوب والشمال .

#### خامساً - محنة الأفروعرين فى الاستقطاب الثقافى :

الأفروعرية دعوة إلى الوسيطة السعيدة . ولذا أعادت فرز وترتيب رموز الثقافة السودانية لكى تصح قراءة تلك الثقافة فى توازن الوسيطة المفيد بين العرب الخالص والأفارقة الخالص<sup>(٤٣)</sup> . ومع ذلك لم تُسعد الأفروعرية أحداً ، فهى لم ترقى للجنوبيين . نشرت جريدة ( الفجلنت vigilant ) الإنكليزية بتاريخ ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ قصيدة بعنوان « الوحدة المغلفة بالسكر » لشاعر من أهل جنوب السودان يستنكر فيها دعوة الأفروعرية . قال الشاعر :

تفترض الوحدة وجود فريقين

الفريقين اللذين يتفان على التأزر

فمن غير المنظور في الوحدة أن تقوم على أشلاء آلاف الضحايا

ولا على فوهات جيش متفكت مأمور أن يستأصل شأفة ( الجنويين )

ويمضى المقطع ليشير إلى « خطيئة العرب » وهى هجرهم التمثيل المناسب للجنوبيين في أجهزة ، بعد مؤتمر المائدة المستديرة الذى انعقد عام ١٩٦٥ للمصالحة بين الجنوب والشمال . قال الشاعر :

غير أن الطبيعة نفسها تأبى

أن تتحد الصحراء والسافنا ( الغابة )

غير أنهم ابتدلوا عدل الطبيعة ، حين ظنوا أن بإمكانهم توحيدها بمحض القوة .

فقد تلزم الجنوبيين ضرورات الساكن القومى إلى اكتساب اللغة العربية أو عادة عربية إسلامية . غير أنهم سيقاومون كل ميل لجعلهم يتبنون النسبة العربية المقترحة من قبل الأفروعريين إلى جانب نسبتهم الأفريقية المؤكدة . ويستبدو لهم الدعوة إلى إعادة إنتاجهم ، عبر التمازج الثقافى كطبعة لاحقة لإنسان سنار ، نوعًا من الغش الثقافى لا الحوار . فالجنوبيون محاذيرهم كثيرة ، الصادق منها والمخترع ، حيال عرب الشمال . وهذه المحاذير واضحة في دلالات الأزدراء والمقت التى تجرى بها كلمة عربى على ألسنتهم . بل إن بعضهم لا يزال يحذس أن أفضل المخرج لمسألة السودان أن يحزم عربيه حقائبهم ويقطعوا البحر الأحمر . وهذا اعتقاد بعيد بما لا يقارن مع النسبة الجزئية إلى العرب التى تقدمها لهم الأفروعرية .

من الجانب الآخر ، جردت التوفيقية الطوباوية الأفروعريين الليبراليين من كل مصادقية . ولذا يبدوون في استقطاب الثقافات الجارى في بلدنا خلوصًا من كل قوة تفاوضية . فحيلهم التوسط بالمهجنة مردودة . فقد جاء في الاحتجاج عند منصور خالد في حلقة تناولت مسألة جنوب السودان بما يلى :

« إن تعريب وأسلمة شمال السودان قد تمت بالتدرج عبر فترة طويلة من الزمن وفي إطار تلاقح ثقافى سلمى . وهو التلاقح الذى بلغ الغاية حتى إن أولئك الذين يسيحون عن نفردهم في أى من العروبة والإسلام إنما يحرقون في البحر »<sup>(٤٤)</sup>.

وقال عبد الله النعيم في الحلقة الدرامية نفسها ، وفي المعنى نفسه ، ما يلي :

« المحاولات الجارية للتشديد على هوية إسلامية أو عربية خالصة مزعومة لأى من أقاليم السودان هي محاولة مضللة وصلبية في آن معاً »<sup>(٤٥)</sup>.

وفي الكلمتين تفاوض واضح بالأفروعرية قد لا أتفاهل بحظه من القبول لأطراف الاستقطاب في المسألة الثقافية السودانية .

وعندى إجمالاً أن خلع أو تحجيم الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافى أو بأس . فالطريق فيما أرى إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أنهمم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التى تفص بها ثقافتهم تصدياً بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد . ويستلزم ذلك وقفة مستتيرة إزاء الذات وقدره على تحرى النقد ، وتحمل تبعاته . ولأحسب أن حملة الثقافة الأفريقية عن يرغب فى الزج بهم كلاهين رئيسيين فى أجنحة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح فى نظرى مثلاً أن يدعو من يزعم أن تعاطى الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبه فى أفريقيا التى الخمر فيها بعض الماء أو الغذاء أو أنخاب الطقوس . والأهم من ذلك كله ألا يتأسى العربى المسلم لفقدان الجنوى حريته فى شرب الخمر ، قبل أن يتأسى هو لفقدانه الحق ذاته . فحملة الثقافة الأفريقية قد يرغبون أن يروا العرب المسلمين فى السودان متمتعين بحقوقهم فى الاعتقاد والرأى وأنواع الشغف الأخرى أولاً ، قبل أن يصدقوا مشروع الأفروعريين الحضارى .

ومن الجانب الآخر فخطه الأفروعريين لاستخدام المكون الأفريقى فيهم وحقوق الجنوبيين لنصرة آراء لهم فى الحياة السياسية والاجتماعية هى خطة مكشوفة للغلاة من الدعاة الإسلاميين . فهم يرون الليبراليين من الأفروعريين إنما يدمسون مشروعهم العلماني وراء تطلعات الجماعات الأفريقية غير المسلمة . وهذه الخطة الأفروعرية فى نظر الغلاة مجرد حيلة فى علم الحيل . فقد قال الشيخ الترابى ، « إن مناصرى العلمانية متناقضون مارقون من بين صفوف المسلمين لا يستطيعون الجهر بمعارضتهم للإسلام ، بل يتصنعون الغيرة على حقوق المواطنين السوية ، وأنهم بحماية الأقلية غير المسلمة فى الجنوب يريدون أن يلقنوا تلك الأقلية لتعبر عن أهوائهم التى لا يستطيعون أن يقصصوها عنها »<sup>(٤٦)</sup> . وهكذا لم يقض للأفروعرية الموسومة بالوسطية أن تسعد أحداً ؛ وهذا باب فى الإخفاق كبير .

## خاتمة

صفوة القول : إن الأفروعرية هي صورة أخرى من صور الخطاب العربي الإسلامي الغالب في السودان . وهي كخطاب غالب تنهض على محورين : المحور الأول ، هو تمييز «إنسان منار» - نواة السودان الشالى - عما عداه من أناس في الوطن . ولذا تنظر الأفروعرية إلى الحركة التاريخية في السودان كحركة مستمرة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشاليين والجنوبيين ، لإصدارات متكررة من ذلك الإنسان ؛ أما المحور الثانى فهو تشويه الأفروعرية لموضوع خطابها وهو الأفريقى . ففى تنقيها عن الأفريقى المطموس السودانى الشالى انتهت الأفروعرية إلى اختراعه كبداى نيل . وككل بداى نيل ، صدر الأفريقى من حوار الأفروعرية مصنوعاً من محض معطيات ومسبقات وتكهّنات وتشهيات لا أصل لها في واقع الحال .

لقد أرادت الأفروعرية ، باستردادها المكون الأفريقى في العربى السودانى المسلم ، أن تضرب عصافورين بحجر واحد ، أن تدس خلال ذلك مشروعا خاصا بها في تفكيك محرمات الحضارة العربية الإسلامية التى سدت على يفاعتهم منافذ الإشباع . أما الأمر الثانى فهو تطمين الجنوى إلى أمنه الثقافى في أروقة مفهومها للتمازج ، الذى للأفريقية فيه مكان ، على خلاف نموذج الغلاة من الإسلاميين والعرويين .

من الواضح أن برنامج الإصلاح الأفروعرى للثقافة العربية الإسلامية لم يحالفه التوفيق . وواضح كذلك أن الجنوبيين لم يطمئنتوا إلى وعده أو شروطه في قدر من التعريب والأسلمة . وهذه بعض دلالات الاستقطاب الثقافى المتفجر في السودان .

إن أفضل الطرق عندى أن يكف أبناء الشال العربى المسلم عن خلع بعض حضارتهم بدعوى المهجنة . فأوفى الضمانات للأفريقين في الوطن هي يوم يرونهم قد وطئوا حرياتهم كعرب ومسلمين في باطن ثقافتهم . فالاحتجاج بحقوق الأفريقين المعاصرين أو عن يزعم الأفروعريون أن دماءهم ، كأسلاف ، قد استقرت فينا هو خطة سلبية جداً . فأهدى السبل إلى السلام والنهضة الثقافية في السودان هو الإقرار بقوامين ( أو أكثر ) للثقافة السودانية . قد تترج هذه القواميات وقد تبادل التأثير والتأثر ، مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية من حيث المصادر والتميز والتوق .

## الهوامش

- (١) انتظر محمد عبد الحى ، الصراع والهوية ( د.م.د.ن. ) ، ١٩٧٦ ، ص ٢٩٦ ( بالإنكليزية ) .
- (٢) المصدر نفسه . ص ٨-٩ .
- (٣) المصدر نفسه . ص ١٩-٢٠ .
- (٤) المصدر نفسه . ص ١٢-١٣ .
- (٥) المصدر نفسه . ص ٢٣ .
- (٦) المصدر نفسه . ص ٢٧ .
- (٧) انظر : محمد عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » ورقة قُلمت إلى : جامعة الخرطوم ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، مؤتمر القومية السودانية في ضوء التمدد العرقى والتزج الثقافي ، الخرطوم ، ٢٦-٢٨ تشرين الثانى / نوفمبر ١٩٨٥ .
- (٨) عبد الحى ، الصراع والهوية ، ص ٢-٥ .
- (٩) ج. ترمنغهام ، الإسلام في السودان ( د.م.د.ن. ) ، ١٩٤٩ ، ص ١٤٩ .
- (١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
- (١١) « حوار مع النور عثمان » الأيام ، ٢٤ / ٣ / ١٩٧٩ .
- (١٢) انظر : محمد عبد الحى ، قصيدة « العودة إلى سنار » .
- (١٣) المصدر نفسه .
- (١٤) كتب محمد عبد الحى إن تاريخ الثقافة السودانية يبدأ بقيام ممالك التلاحق الإسلامية العربية الأفريقية ، ومن بينها دولة الفونج بسنار . فترة قيام تلك الممالك عنده ( هى التى بدأت في إنتاج ثقافة سودانية - وأعنى بكلمة ثقافة كل طرائق حياة مجموعة ما - لقد امتزج العنصران الأفريقى والعربى وكونا عنصرا ( أفروعرىيا ) جديداً ليس بعربى ولا زنجى ... إنه نتاج لقاح هذين العنصرين ) . انظر : محمد عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروعرية » الرأى العام ، ٢٤ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (١٥) المصدر نفسه .
- (١٦) وهى الكلمة التى رد عليها صلاح أحمد إبراهيم في : الصحافة ، ٢٥ / ١٠ / ١٩٦٧ ، واتهم النور بالطعن في العروبة .
- (١٧) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروعرية » .
- (١٨) محمد المحى إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأى العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (١٩) عبد الحى ، المصدر نفسه .
- (٢٠) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأى العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .

- (٢١) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٢ / ٨ ، ١٩٦٣ .
- (٢٢) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٣) المصدر نفسه .
- (٢٤) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٥) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٦) المصدر نفسه .
- (٢٧) المصدر نفسه .
- (٢٨) المصدر نفسه .
- (٢٩) المصدر نفسه .
- (٣٠) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ٨ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٣١) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » .
- (٣٢) عبد الحى ، الصراع والهوية ، ص ٢٧ .
- (٣٣) محمد المكي إبراهيم ، « الجنوب في شعر المجنوب » مجلة الإذاعة والتلفزيون والمسرح ، العدد ٣٦ (٧ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٦) .
- (٣٤) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » ، ص ١٢ .
- (٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
- (٣٧) إبراهيم « الجنوب » مجلة الإذاعة والتلفزيون والمسرح ، العدد ٣٥ (٣٠ أيلول / سبتمبر ١٩٧٦) .
- (٣٨) انظر : تقرير لجنة التحقيق في تلك الحوادث .
- (٣٩) إبراهيم ، المصدر نفسه .
- (٤٠) المصدر نفسه .
- (٤١) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفروهروية » .
- (٤٢) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأي العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٤٣) سعد حامد حريز ، « المقومات الثقافية للقومية السودانية » الصحافة ، ٢ / ١٢ / ١٩٦٨ .
- (٤٤) من كلمة له في حلقة دراسية انعقدت في أمريكا في عام ١٩٨٧ حول مسألة جنوب السودان .
- (٤٥) من كلمة له في الحلقة الدراسية نفسها .
- (٤٦) من معاضرة له عن تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان .

# العروبة والإسلام في السودان بين الرعاية والدعاة<sup>(\*)</sup>

من أوضح المقولات شيوعاً عن الجماعة العربية الإسلامية في السودان ( وهي الجماعة التي يعرف بها السودان كقطر عربي إسلامي بين الدوائر العربية الإسلامية ) أنها رأس الجسر بين العرب وأفريقيا . وقد ترتب على هذه المقولة أن أصبحت هذه الجماعة ملزمة ، قومياً ودينيّاً ، بنشر العربية مبتدئة بجيرتها من الأفريقيين بجنوب السودان ، وأصبح السودان بواقع هذه المهمة مقرّاً لمنظمات دعوة عربية إسلامية كثيرة ، مثل معهد الخرطوم الدولي للغة العربية ، ومعهد تعليم العربية لغير الناطقين بها سابقاً ، والمركز الإسلامي الأفريقي ، ومنظمة الدعوة الإسلامية وفروعها المتخصصة مثل : الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة ومؤسسة دان فوديو الخيرية للتجارة والمجلس الأفريقي للتعليم الخاص والجمعية الخيرية لأفريقية لرعاية الطفولة والأمومة ..

ويلبورت مقررات المنظمات القومية العربية الإسلامية ، بجلاء كبير ، مهمة الدعوة الموكلة للسودان لياشرها في أفريقيا . فمن الأهداف القومية العربية لمنظمة التربية والثقافة والعلوم العربية نشر اللغة العربية وتعريب المدرسة والمجتمع تعريباً كاملاً في الدول العربية والأفريقية ذات الأوضاع الثقافية الخاصة ، والمنضوية في جامعة الدول العربية مثل موريتانيا والصومال وجيبوتي وجنوب السودان . ومن أهداف المركز الإسلامي الأفريقي في الجانب الآخر « العمل على نشر الإسلام وتعميق الثقافة الإسلامية في أفريقيا » .

ويجب الاعتراف ، أولاً ، بأن هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية في السودان دور مرهق جدًا .. فقد كان بإمكان هذه الجماعة أن تنعم بوقوعها على هامش مضخّات الحركة والتجدد في الثقافة العربية والإسلامية مثلها مثل أية جماعة (\*) كلمة قلعتها إلى المنتدى الثقافي لمهرجان الشباب العربي في الخرطوم في نوفمبر ١٩٨٧ .

أخرى ، لولا وقوعها كـ ( ثغر ) أو ( رباط ) ، بالمصطلح الجهادي ، في تماسها مع جماعات أفريقية يظن حملة الأديان الكتابية ، بما في ذلك الإسلام ، أنها خلاه من العقيدة ، وهو الوضع الذي استرعى انتباه الدوائر العربية بتعليمات فكرية متشددة أو بمؤسسة تبشيرية أو أخرى حتى تنشر العروبة والإسلام من حولها . فتحويل ( الهامش ) الثقافي إلى ( ثغر ) ثقافي أمر صعب ولذا تلقى هذه الجماعة العربية الإسلامية حرجاً وعجزاً كبيرين ، حين تنصرف وفقاً لعقلية ( الثغر ) بإمكانيات ( الهامش ) ، وهذا باب يغرى ببحث ليس هذا مكانه . هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية السودانية قائم على فكرة ثقافية محدودة جداً . فقد أراد العرب والمسلمون بعد تحررهم من سطوة الاستعمار المباشر أن يدخلوا السباق مع النصرانية والأفرنج إلى كسب أفريقيا إلى ثقافتهم ودينهم . وقد تبنا لهذه الغاية الفكرة الخاطئة التي تستبطن كل تبشير ثقافي ، وهي اتهام الجمهور المراد كسبه بخلو الوفاض من الثقافة والدين . وأصبحت أفريقيا ميداناً لصراع مكشوف بين النصرانية والإسلام . وتحاول دوائر الدعوة الإسلامية ، التي بدأت بالتبشير المنظم حديثاً ، تحسين أدوات عملها واستعارة الأبعاد الاجتماعية التعليمية التي أتقنها التبشير المسيحي . وهذه الاستعارة واضحة جداً في البنية الأساسية لمنظمة الدعوة الإسلامية . وهذا مما يجعل الدعوة للعروبة والإسلام في شكلها الراهن ردة فعل للتبشير والتفرنج تحتوي نموذجها الفكري والتنظيمي .

وقد شقينا في الجماعة العربية والإسلامية السودانية طويلاً وكثيراً من الافتراض الأساسي وراء الدعوة للعربية والإسلام ، كما رسمها منهج الدعوة القومية والإسلامية ، فقد ترتب على استعدادنا للقيام بدورنا المرسوم أن تعاملنا مع الجماعات الأفريقية المساكنة لنا في الوطن السوداني كرجلة بلا ثقافة ولا دين .. فقد اهتمنا لغتهم بالعجمة ودينهم بالوثنية ، واتصلت دعوتنا الفكرية المدعومة بإجراءات الدولة الوطنية لكسر المقومات اللغوية والدينية لهذه الجماعات الأفريقية لتستبدل لغتها باللغة الصواب ( العربية ) والدين بالدين الصحيح ( الإسلام ) . وترتب على هذا الموقف أن نشأ سوء تفاهم أصيل بين الجماعة العربية الإسلامية والجماعات الأفريقية في السودان ، وهو سوء التفاهم الذي تفجر في حرب أهلية متصلة ومتقطعة ، طوال الثلاثين سنة الأخيرة منذ نيل السودان للحكم الذاتي في ١٩٥٤ م .

يجب الإقرار أن الجماعة العربية الإسلامية ، بفضل مهمة الدعوة الموكلة إليها ، قد انتهت إلى منهج خاطئ حيال ديمقراطية التساكن القومي بالسودان . وفيما يلي أجمل أنواع الكساد واليوار التي ترتبت على ذلك :



١ - أدت وظيفة الدعوة موضع النقاش إلى تشويجين كبيرين في بناء الدولة السودانية :

( أ ) في أكثر الأحوال لا يبتثق المطلب لإرساء الدولة المسلمة في السودان من حاجة باطنية للمسلمين تجسد أشواقهم للتقوى والعدل الاجتماعي ، فقد كان - دائماً - لحاجات الجهاد والتبشير الخارجية اعتبار عظيم في هذا المطلب .

( ب ) لقد أصبح من الصعب عند الكثيرين ممن تشرّبوا وظيفة الدعوة القومية العربية والإسلامية أن يوازنوا بين مهمتهم كرجال دولة مسئولين عن جماعات وطنية متباينة الثقافات ، وبين مهمتهم كدعاة دعوة مخصوصة .. وكثيراً ما تغلب الداعية على رجل الدولة وهذا ما يفسر التوتر بل الإخفاق الذي لازم بناء الدولة السودانية لعقود ثلاثة .. وقد لمس السيد/ جون قرنق ، زعيم ما يسمى بجيش وحركة تحرير شعب السودان ( الذي اتفق معه في مطالبه واختلف معه في جملة تكتيكاته ) ، هذه المفارقة بفطرة سليمة .. فقد قال قرنق : إن رجال المجلس العسكري الذين حكموا البلاد بعد سقوط غمري بفضل ثورة أبريل ١٩٨٥ أرادوا استرداد مدينتين وكان جيشه قد سبق واستولى عليهما . وقد أراد المجلس العسكري ، في زعم قرنق ، أن يسترد المدينتين قبل بدء مفاوضات - ( كوكا دام ) الشهيرة التي دارت بين أحزاب وجماعات من شمال السودان وجنوبه ، وبين حركة قرنق لإحلال السلام في جنوب السودان .. ولغاية هذا الاسترداد زعم قرنق أن رجال المجلس العسكري توجهوا إلى أقطار ( عربية ) مجاورة ليقولوا : إن العروبة والإسلام في خطر من جراء نشاط حركته . وأضاف قرنق ( انتبهوا فليس السودان هو الذي في خطر إن الذي في خطر هو الإسلام والعروبة ) .. أراد قرنق أن يقول: إن العروبة والإسلام هما بعض فعاليات السودان ، لا الفعالية الوحيدة في السودان .. فالذي خرج يستنفر القوم إلى نصرة العروبة والإسلام ، في الذي اقترحه قرنق ، هو الداعية لا رجل الدولة . والذي نخشاه أن يأتي مستقبلاً للحكم في السودان أفراد من الطاقم الذي تدرج وترى في مؤسسات الدعوة القومية العربية والإسلامية ( بشروط خدمتها الميسرة فأجرها بالدولار وضرائبها معفاة وعلاقاتها المهنية تتسع إقليمياً وعالمياً ) الذي تعمق عنده أن الجماعة العربية الإسلامية في السودان موجودة ؛ حيث هي بالوكالة عن العرب والمسلمين ، لا بالأصالة عن نفسها .. فما نخشى عليه ، في هذا الباب ، أن تتدهور أكثر فأكثر العلاقة بين الدولة والدعوة إذا قاد كادر الدعوة ، هذه ، سدة الحكم .

٢ - موقفنا في الجماعة العربية السودانية في اشتراط التعريب والإسلام للتساكن القومى في السودان أدى ، ويؤدى ، إلى إفقار فكرى شديد للخبرة العربية الإسلامية ، فقد كان المأمول أن يثير تباين اللغات والثقافات في السودان شغف الجماعة العربية الإسلامية للتعرف على إشكالات وجماليات ومسياسات هذا التباين . وهو شغف من شأنه أن يولد علماً عربياً إسلامياً رصيناً في السياسة واللغة والاجتماع وغيرها ..

فقد كان المنظور أن يتأمل هذا العلم ، من معطيات عربية إسلامية ، هذه الظواهر الإنسانية الرصينة التى لامستها هذه الجماعة العربية المسلمة في أفريقيا . فمن آيات كسادنا الفكرى البليغة انقطاعنا عن هذا الفحص الصعب ، واكتفينا بملامحة الجماعات الأفريقية لتبديل جلدتها الثقافية أو ليقبلوا صاغرين درجة ثانية من المواطنة في بلدهم .

٣ - أصبح حتى القدر الذى ترضى أن تأخذ به الجماعة الأفريقية من الثقافة العربية متهاً في نظرها . فاعداد متزايدة من الجنوبيين في بلدنا تمثل حالياً نحو قبول اللغة العربية كلغة للتفاهم القومى العام في السودان . فقد جاء عند جون قرنق مثلاً ( لا يصح القول : إن العربية هى لغة العرب لا .. فالعربية هى لغة السودان ) . ولكن التاريخ الخاص الذى ربط فيه الدعاة ربطاً وثيقاً بين نشر لسعرية ونشر الإسلام أدى إلى ما أدى إليه من تشكيك .. يقول د/ عشارى ، عن هذا التاريخ الخاص لتلازم عمليتى التعريب والأسلمة ، ما يلى :

« إن تعريب جنوب السودان قد ارتبط في مسارات تنفيذه التاريخية وفي إرهاباته الآتية بعيد إسلامى . كما أن أسلمة البشر والمؤسسات السياسية قد ارتبطت بطريقة مباشرة قاصدة أحياناً ، وبطريقة ضمنية أحياناً أخرى ، بالتعريب . وقد انعكست هذه العلاقة اللازمة بين الأسلمة والتعريب في أشكال ردود الفعل الجنوبية على الأسلمة وعلى التعريب كل على حدة أو كليهما مجتمعين ، فأصبح رفض الجنوبيين للأسلمة عنصراً من عناصر الرد على التعريب . كما أن الخطاب ( أى القول والرأى ) الجنوبى الذى تصدى لرفض الأسلمة والإسلام والدستور الإسلامى وحكم الشريعة الإسلامية قد اشتمل على بعض الرفض للتعريب .

فالجماعة الجنوبية على حق ، حين ترى أن رضاهما بقبول العربية ، كلسان مشترك للسودانيين ، لا ينبغي أن يرتب عليه تحويلهم إلى عقيدة أخرى .

وهناك طريقتان مطروحتان لجلوى ومعنى مساهمة الجماعة العربية الإسلامية السودانية في السودان وأفريقيا . وهناك طريقة الدين روجوا ليكون موطن هذه الجماعة

( السودان ) ، رأس جسر يقفز منه الإسلام والعربية إلى أفئدة ولسان الأفريقين . وهذه طريقة الدعاة الذين فتحوا السودان لمؤسسات الدعوة العربية الإسلامية لتعينهم ويعينوها على دعوتها . وطريقة الدعاة هذه ترى أن الجماعة العربية موجودة في السودان بالوكالة عن العرب المسلمين لفاية نشر الإسلام والعروبة . وهذه طريقة خطيرة كلفت بلادنا حرباً أهلياً ضرورياً . وقد أردت بهذه الورقة نقد هذه الطريقة ، وهناك طريقة أخرى ترى أن الجماعة العربية الإسلامية السودانية موجودة في السودان بالأصالة ؛ أى أنها ليست بعثة تبشيرية موفدة إلى رباط في السودان . وهذه الطريقة ترى أن أفضل نهج لهذه الجماعة أن تستقى خبرة الإسلام والعروبة لبنى ، بفراصة وفطرة ، الوطن العربى الأفريقى المتباين الشاتك في السودان . وترى هذه الطريقة أن نجاح هذا البناء يعطى الإسلام والعروبة مصداقية ، قليلاً ما وقعت لها في تاريخنا الحديث . وهذه الطريقة اسمها طريق الرعاية في معنى أضيق مما أراده النبى ﷺ في (كلكم راع ..) ، وسيحتاج الرعاية إلى هذه المصداقية حاجة كبيرة ؛ لأنها أساس كل دعوة ناجحة .





## القمح والذهب :

وصف الشاعر المصري المرحوم صلاح جاهين القمح بأنه مثل الذهب . ولم يرتج الشاعر لهذا الوصف طويلاً حين بدا له أنه استورد مشبهاً به من خارج عملية الكدح الإنسانى التى تثمر القمح . وراجع الشاعر نفسه ورأى فى ازدهار القمح الذهبى تفضيلاً للناس عن منشته الفقير الصعب . ولذا قال الشاعر عن القمح فى نفس ديوانه كلمة سلام :

القمح مش زى الذهب

القمح زى الفلاحين

ليؤمس نقلته من الشعر كأنسام من الجبال المترف إلى الشعر فى دهاليز البطش الاجتماعى والقوة ، أى من البوطيقا إجمالاً إلى البوطيقا الاجتماعية .

## التنوع ووفرة أم غبن :

ونجد بإزاء تعريف « التنوع الثقافى » هذه المراوحة بين « الذهب » و « الفلاحين » . فالغالب فى تعريف التنوع الثقافى هو إحصاء مفرداته من أعراق وألسن ومؤسسات وعوائد وأعراف ومعتقدات وكريم معتقدات وشعوب جوار . وصارت عبارة إن « السودان يمثل عالماً إفريقيًا مصغرًا » مثلاً بليغاً على احتواء السودان لأليات الثقافة الماثورة فى أرجاء القارة . وهذا تعريف لا غبار عليه إلا أنه يقعد بنا عن بلوغ الرعى بالشروط الاجتماعية التاريخية والسياسية التى حكمت ، وتظل تحكم ، تعبير حملة تلك

(٥) كلمة قدمتها فى مؤتمر عن التنوع الثقافى والسياسة الثقافية فى السودان ، نظمه معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بالتعاون مع منظمة فردريش ليرت بجامعة الخرطوم فى أغسطس ١٩٩١ .

التنوع  
الثقافى  
كغبنينة  
سياسية (٥)

المفردات الثقافية عن خبرتهم وإمكاناتهم على النطاق الوطنى . وسنقترح هذه الورقة أنّ الوعى بالتنوع ليس وعياً بوفرة المفردات الثقافية ، أى أنّ التنوع ليس كالثوب . فعند أقسام كبيرة من السكان ، ممن ينتمون إلى غير الثقافة العربية الإسلامية الغالبة ، وفى الشروط الاجتماعية والثقافية التى قيدت تعبيرهم الثقافى ، فإنّ التنوع هو «الفلاحين» أى أنّه وعى بالوفرة المهذرة .

لقد أراد جاهل ينقلته من البيطيقا العامة إلى البيطيقا الاجتماعية أن يقول بأنّ القمح هو بعض فقر وشقاء وغبن الفلاحين . وصحّ عندى أنّ الوعى المناسب والغالب بالتنوع الثقافى هو حس بالغبن الثقافى . وهو غبن يحاصر تعميم أية مفردة ثقافية أو طبيعية من واقع بيئة سودانية محدودة لتصبح على السودان بأسره . فقد جريت خلال خريف هذا العام المباحث (١٩٩١) أن أنثى على حصر الغيم الذى طمس كبد الشمس الصحراوية فى الخرطوم قائلاً : « يا الله ، هذا أجمل مناخ فى السودان » ، فنهني مواطن من جنوب البلاد أنّه ربما كان ذلك أجمل مناخ فى الخرطوم . ولكننى لم أقف بعد على جلائل المناخات فى السودان .

ونجد فى هذا السياق من يحتج فى مضمار العلاقات الخارجية على المفاضلة فى العلاقات الخارجية لأقاليم السودان ، فمن رأى المحتجين أنّ وصف علاقة السودان بمصر كعلاقة خاصة أزلية إنّها هو تكريس لعلاقة خاصة بين أقاليم سودانية شالية بذاتها مع مصر . وقد ترتب على هذا التمييز أنّه حين تسوء العلاقات مع مصر لا تتأثر حركة المواطنين القادمين أو المسافرين إلى مصر ، انتظاراً لانقشاع سحابة الصيف من أفق العلاقة الأزلية . غير أن سوء العلاقة مع ليبيا يتضرر منه السودانيون من مواطنى الولايات المتاخمة لها فيؤذيم جهاز الأمن ويستنطقهم ، بوصفهم عملاء للنظام الليبى ، أو أعضاء فى حركة المعارضة السودانية التى كانت ترعاها ليبيا خلال عهد نميرى .<sup>(١)</sup>

وفى مضمار التعليم يشتكى البعض من كتاب المطالعة الوحيد الفريد فى المرحلة الابتدائية الذى يلعب دور البطولة « الجمل » أداء وصورة ومجازاً ، فى حين أنّ الجمل حيوان غريب جداً على بعض أقاليم السودان التى يستذكر تلاميذها هذا الكتاب .

وعلى ثراء السودان فى اللغات ( التى ريت عن المائة لغة ) فإنّ الطريقة التى حجبت بها تلك اللغات عدا العربية عن الجدوى التعبيرية البلاغية لصالح اللغة العربية قد أصبحت مدخلاً لوعى بالاضطهاد للناطقين بها . لقد اختيرت اللغة العربية حقاً لغة قومية منذ أيام الجمعية التشريعية فى عام ١٩٤٨ ، بالنظر إلى انتشارها التاريخى على رقعة السودانية

وصيرورتها لغة تفاهم عامة بين الجماعات السودانية المختلفة . إن اختيار العربية لغة رسمية للدولة انتهى بنا إلى قصر تعريف « المواطن السوداني » ، ليصبح هو الشخص الذي يحسن الحديث بالعربية ، أي هو ذلك الجزء من الكل ( الدولة ) الذي يتكلم بالعربية غير عامل بنص الدستور . وهذا باب في الغيبة كبير . وأضرب لهذا التقييد المتعسف للمواطنة مثلاً إثيوغرافيا تابعت من خلال أجهزة الإعلام ، خلال أحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ التي اشتهرت بـ « حادث المرتزقة » ونشرته كملحق لكتايب « الماركسية ومسألة اللغة في السودان »<sup>(١)</sup> جاء في ذلك الملحق ما يلي :

بين كتابة هذا المقال وطبعه خرجت مسألة اللغة من حال الكمون لاتصالها بأحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ ، ولدى استخدامها للتفريق بين المواطن وبين الأجنبي المرتزق ، كانت السطور الدالة تحت الصور في الصحف تقرأ : ادعى هذا المرتزق ، أنه لا يفهم كلامنا ( الصحافة ١٩٧٦ / ٧ / ٨ ) وكان مذيع التلفزيون يوشر على معتقل أو آخر قائلاً : هذا لا يتكلم العربية . قال بعض مواطني قرية العجيبة ، الذين ألقوا القبض على بعض مسلحي الجبهة الوطنية المعارضة ، إنه ليس هناك من ألقوا القبض عليهم سوداني واحد ، فكلهم يتحدثون لهجة غير مفهومة . وقد رد أولئك المواطنون التزام من قبضوا عليهم الصمت لأنهم لا يفهمون الأسئلة في سهولة ، وكذلك لا يريدون فضح سر بلدانهم الأصلية ( الأيام ٧ / ٦ ) . وقالت مذيعة لأمعة تعرضت للحجز بواسطة بعض مسلحي الجبهة الوطنية إن من بين أولئك : « اثنان سودانيان واثنان لا ينطقان حرفاً عربياً » ( الأيام ٧ / ٢٠ ) . وقد فات على « ود العرب » ( وهو النمط الذي كانت تحيزاته موضوعاً نقدياً في الكتاب ) أن العربية لسان أكثر من دولة وطنية ، من بينها ليبيا ، التي زعمت الحكومة اشتراك بعض مواطنيها كمرتزقة في الهجمة . وجرى بذلك استدراك اقتضى دخول اللهجة العربية الليبية ضمن ما يمكن الاستدلال به على المرتزق الأجنبي ( الأيام ٧ / ٦ والصحافة ٧ / ١٠ ) . ولقد بدا في بعض ما نشر في الصحف في تلك الأيام ما يوحي بالطابقة بين اللغة العربية التي أصبحت اللغة الوحيدة للسوداني ، وبين لهجة أو لهجات عربية سودانية بعينها . ففي سياق مقال خصص للبرهنة على أن مسلحي الجبهة الوطنية مرتزقة أجنبي ، ورد أن صبياً ألقى عليه القبض سئل عن دوافعه للاشتراك في الهجمة فأجاب :

- خال آجرتي وجابني قال أجى أشتكل مآه ( الأيام ٧ / ٦ ) . كما كتب أحدهم صورة قلمية من وحى الأحداث سبها ( المهمة والتحالف ) ، وفيما يسأل المرتزق عمود ( الذي حضر من البعيد البعيد ) قائد مجموعته بقوله :

- مولانا زول ده بقولى دكتور نكلتى ، اقلطوه ، اضربوه ، دكتور ترا ولايس زى دا ..

إن اختيار الكاتب لهذه اللهجة العربية السودانية الواسعة الانتشار بغرب السودان لغة لشخصه قد حدد رأيه الراعى أو غيره بشأن اللهجة العربية التى ينبغى للسودانى أن يتحدث بها (حتى لا يكون مرتزقاً أجنبياً) .

عل ضوء أحداث ٢ يوليو ، كما رأينا ، اتصلت مسألة اعتبار التنوع اللغوى مباشرة بحقائق العدالة البسيطة . فمن حق المواطن أن لا يتعرض للملاحقة ، ولا تحد حريته إجمالاً ، لأنه يتعثر فى العربية أو لا يتحدث بها إطلاقاً ، لأن هناك أشخاصاً مثله فى أدايمهم بالعربية تتهمهم الدولة بالتمرد عليها . لقد أشهت دولة النميرى بيته اللغة فوق الرؤوس أثناء أحداث ٢ يوليو . وتضرر من جزاء ذلك بالفعل مواطنون سيقوا إلى معسكرات الاعتقال والتعذيب ، وبقي مواطنون آخرون يتمنون أن لا يخونهم لسانهم أو يدل عليهم . فانظر كيف اختزلنا « ذهب » وقره اللغات عندنا حتى انغبين الناس .

### كيف تهرب الحركة القومية الجامعة إلى الأمام من فرط الوفرة ؟

ومما يركى تعريف التنوع الثقافى كغب ، أن إحصاء مفردات ذلك التنوع وإشهارها لم يسق إلى الوعى بها ، أو الالتزام بتوطيئها فى الثقافة السودانية الجامعة . خلافاً لذلك ، فغالباً ما قاد ذلك الإحصاء إلى الخشية منها على قوام الوطن . فأكثر دعاة الوحدة القومية أو الوطنية ، وعل اختلاف منطلقاتهم الأيديولوجية ، يتذرعون بهذه الوحدة للانصراف عن العناية الجدية باللغات السودانية عدا العربية . فالذين يتعللون بالعربية كأداة مفردة للوحدة الوطنية مثل إبراهيم إسحاق إبراهيم<sup>(٣)</sup> ، والذين يتعللون بحنميات علم اللغة الاجتماعى مثل عشارى أحمد عمود<sup>(٤)</sup> يتجهون بطرق مختلفة إلى تقدير بائس جدًا لمستقبل اللغات السودانية عدا العربية .

يرسم إبراهيم إسحاق للحركة القومية التاريخية خطة هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى ينتهى ذلك إلى التغامم الوطنى الذى يجعل للذاتية السودانية الجامعة موضعاً مقدماً ، لدى جميع المجموعات السكانية ، مع احتفاظ كل من تلك المجموعات بآثرها الثقافية . ويسدى إبراهيم ، هنا ، روحاً سمحاً تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان . ولكن مساحته تنتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ؛ لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان . ويستعلل إبراهيم باللغة العربية استعلاء حين يقول : إنه لا يرى بأساً فى هيمنة اللغة العربية ؛ لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق



التعبير والأبجدية ، نزاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . . ويستوفى إبراهيم أشراف ذلك الاستعلاء حين يصف اللغات القومية والقبلية بـ ( البدائية ) ، بتطابقه مع المفهوم العامي الذي يرى أن تلك اللغات (وطائيات) في معنى القصور عن التبليغ المين .

ونجد هيمنة اللغة العربية ، على ما عداها من لغات سودانية ، تأييداً من عشارى أحمد محمود ، وإن اختلفت أسبابه عن أسباب إبراهيم إسحاق اختلافًا بينًا . تناول عشارى التحولات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية للمجتمع السوداني ليقوم منزلة لغات الأقليات التي عزتها بأنها اللغات التي تعيش في خطر التلاشي ، وتحرم المتحدثين بها ، أو تعوقهم ، من حيازة القوة . وهو يعد كل لغات السودان عدا العربية في لغات الأقليات .

خلص عشارى من نظريته الفاحصة للمجتمع إلى أن الأساس المادى والشعورى الذى ترتكز عليه لغات الأقليات يتفكك في أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة . وانتهى عشارى إلى قانون أساءه « السريان التاريخي للغة العربية » الذى هو اتجاهه لانحسار لغات الأقليات بين أهلها وهيمنة جامعة مانعة للغة العربية .

أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست في وصفه المحايد واقعاً لغوياً بالسريان والانحسار . فواضح أن لعشارى أحكاماً قيمة متصلة بهذا الواقع اللغوى . فهو لا يظهر أية معارضة لما أسماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية تنمى العربية كعماد للوحدة الوطنية . فمما يصادم هذه الوحدة المنشودة عند عشارى « قوى الشتات » التى تنطوى في لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة . وبجانب هذا القول الصريح نجد أن عبارة عشارى نفسه مساقة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية عن الوحدة الوطنية . فهو يسمي خط هذه الوحدة ( انفلاتاً ) ، أى اطراد في الحركة ، بينما يسمي خط الشتات المنطوى في لغاته العديدة ( انكفائة ) . فعشارى يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أبولوجية جماعية للتعبئة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سطوية « إلا أننا ننبه ( أى عشارى ) إلى أن هذا الشعار ينطوى في جديته على عنصر تشيتى رجمى يضممر ، موضوعياً وبغض النظر عن التوايا ، حساً فتربوا انفصالياً ، وشمس القضايا الجوهرية » .

وأينا عند كل من إبراهيم وعشارى ، على اختلاف مناهجها في النظر والتحليل ، أن الوحدة الوطنية دعوة جامعة مانعة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء في لغات محلية . وقد أتبع لعشارى في مقالين نشرهما في ١٩٨٦ ، و ١٩٨٨ أن يراجع صورته هذه عن الوحدة الوطنية ،

وأن يدعو إلى تحقيقها في السودان متعدد الألسن والثقافات . غير أن الشاهد هنا أن ثراء وتنوع مفردات الثقافة السودانية ، فيها رأينا في حقل اللغات ، غالباً ما أفرغ الذين يتأملونه وولد نظرات ومواقف تريد ضبط ذلك التنوع ، وودّه إلى مفردة واحدة آمنة . وعليه فإن إحصاء آيات التنوع ليس مدخلاً للوعي به ولاعتباره في الهندسة الثقافية للنهضة في السودان . ففي هذا الإحصاء فانت إننا نحصى مفردات منقطعة عن العمليات الاجتماعية الثقافية التي قوامها الناس بأنصبتهم المتفاوتة من القوة والثروة والجاه . وعليه فقد رجّحتُ تعريف التنوع الثقافي كفنٍ ؛ لأن ذلك أقرب للإحاطة بدفع الناس ، كحملة للرموز الثقافية ، بعضهم بعضاً ، وكيف ييخسون الأشياء ويشتمونها خلال هذا الدفع .

**يمكن لطريق النار أن يكون مفروشا بالنوايا الحسنة :**

ويمكن لاختزال التنوع أن يقع حتى عند أولئك الذين اشتبهوا بإيلاء عناية مرموقة له . ففكرة العربية الأفريقية ( الأفروعرية )<sup>(٥)</sup> التي ألهمت جيلاً من كهول الستينيات وشبابها ، هي مشروع أريد به استعادة المفردات الأفريقية في الشخصية السودانية التي أهملناها من جزاء المبالغة في التشديد على الانتماء العربى للسودان ، ولكن أكثر عناية الأفروعريين اتجهت إلى المهجين ، أو الخلاسى العربى الأفريقى ، الذى بدأ به ( إنسان سنار ) الذى هو أول ثمرة للتزاوج العربى الأفريقى حوالى القرن السادس عشر الميلادى ، وقت قيام دولة الفونج السنارية . وبناء عليه فالأفروعريون ينظرون للحركة القومية التاريخية في السودان كحركة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، من أجل إصدار طبعات لاحقة لهذا الإنسان السنارى المميز . وفي تمييز الأفروعريين لإنسان سنار ، نواة السودان الشبلى ، عل ما عداه ، استباق لتلك الحركة التاريخية وقفز عالٍ فوق مفردات التنوع ليلبغوا أمن الكيمياء السنارية .

كرّست الأفروعرية ذرى إبداعها للاحتفال بالكيمياء السنارية ، وأذاعت ذلك في قصائد مرموقة مثل « سنار » لمحمد عبد الحى « وبعض الرحيق أنا والبرتقالة أنت » لمحمد المكى إبراهيم . وحتى الشر الأفروعرى ينافس الشعر في طقوس الاحتفال بالخلالسية وفي استباق جدل التنوع بالاختزال . فعبد الغفار محمد أحمد يقول :

« التنوع الثقافى في هذا الإطار الذى أشرنا إليه تعبير من أبرز وجوه الشخصية السودانية ، يمنحها هذا التنوع خاصية لا تتمتع بها شخصية أخرى في القارة سواها ، تلك هي الشخصية

ذات الهامشية المتعددة الجوانب ، كما سهاها أحد الكتأب الأفارقة . إننا شئصئة فئ ظاهرها التعدد وفئ مضمونها الترابط العضوى بفن أجزاء متكاملة ، إننا الآن مزفج من العروبة والأفريقية ، نتاج عملية الوحءة فئ التنوع ، وفمكننا تفهم هذا الأمر إذا ما نظرنا إلى واقع الثقافة المؤثرة فئ حئة المجموعات السكانية ( خطوط التشفد من عنءى )<sup>(٦)</sup> .

أراء الأفروعرىون فءذكاء كفاء الحلامسة أءذ التنوع الثقافى فئ الاعتبار ومصالحة مفرداته . فئر أن الأفروعرىة فئ فمفبها المهفبن العربى الأفرفى على ما عءاه من أناس الوطن ( الءفن هم فئ انتظار التءؤل إلى الإنسان السنارى الممتاز ) قء غبنت بعض الجنوففن . قء رأى شاعر جنوبى أن ءعاة الأفروعرىة قء ابتءلوا عءل الطفبة ذاته حفن ظنوا أن بالإمكان أن تتأء الصحراء والسافنا ( الغابة )<sup>(٧)</sup> . وقال السر أنائ ، الكاتب السوءانى الجنوبى البارز : إن المهفبن العربى الأفرفى فئطبق كوصف إنئى بءقة على السوءانفن الشالففن لأن الجنوففن الءفن فئتمى إلىهم ، قء اءفظلوا فافرففئهم فئ صورها كئها . ومن رأى أنائ أنه من الءطأ الفاءح إطلاع الأفروعرىة وصفأ لهؤلاء الجنوففن .<sup>(٨)</sup> وهكذا فصدق تعرفنا للتنوع الثقافى كفن حئى فئ حالة أولئك الءفن حسبوا أنهم أولو آفات ءلك التنوع أكفء اءبارهم وعنائهم .

#### الكرفئفئات الثقافئة :

فس إلأنا على تعرف التنوع كفن ثقافى مما فطن فئ أهمة عملية التفاعل التارفئى بفن أسرة الثقافات السوءانئة ، وهو تفاعل للثقافة العربئة الإسلامية ءو منئلة غالبة ، وإشكالفات مربة على هذه الغلبة فس هنا مبال ءكرها . ولئل هذا الطمن وءوه عءة منها المءرب وما هو قفء التءرفب أو مما سفءرب . وأبلغ هذه الوجوه هو الوصافة على الثقافات السوءانئة فئر العربئة الإسلامية ، ءشة أن تغلب عليها الأءرة وتتأصلل . ومن هذه الوجوه أفسأ الءمل على الثقافة العربئة الإسلامية ، والإساءة إلها ، والرئة فئ مسءافئها فئ التءامل مع الثقافات الأءرى . وفئ الءالفن معاً إساءة إلى الوعى بالتنوع الثقافى كفن . فالوصافة على الثقافات السوءانئة فئر العربئة أراءوا إعفاءها من قءرها فئ التفاعل مع الثقافة العربئة الإسلامية فئصفهم لها كرفئفئات فئمها من التءامل مع الثقافة الأءرة بالكئة . أما الءفن ءملوا على الثقافة العربئة الإسلامية ، بفق وبفسر ءق ، قء لوفوا فئة التفاعل الثقافى فئ السوءان واستثمروا الففن الثقافى فئ ءحالفات سئاسئة فئر مءروسة ، مما ءوله إلى ضفئة لا براه منها .

لقد استوصت الإدارة الاستعمارية في السودان بالثقافات السودانية غير العربية ، خشية أن تصاب في خلطتها بالثقافة العربية الإسلامية بنوع سفاحي من الاستعراب <sup>(٩)</sup> . واتجهت لذلك إلى بناء وحدات قبلية أو عرقية مغلقة في مناطق « الزنج الوثنية » ، قائمة من حيث البنية والتنظيم على العوائد المحلية والعقائد والأعراف التقليدية . وحين انقلب الإداريون الإنجليز على أعقابهم عن هذه السياسة في أربعينيات هذا القرن كان الخاسر هو تلك الجماعات السودانية الوثنية . فقد أشار كمال عثمان صالح مثلا إلى الفرص التي ضاعت على أبناء جبال النوبة في الترقى في صفوف القوات المسلحة السودانية ؛ لأنّ الإنجليز لما خشوا أن يستعرب النوبة من جراء خدمتهم في الجيش فصلوهم عنه . وانتهى كمال إلى لوم الإنجليز في حجب أبناء جبال النوبة عن التنافس على النطاق القومي ، « لأنهم أولو حريمهم ضد التعريب فاتق عنايتهم ، في حين لم يولوا رقي النوبة عشر معشار تلك العناية » <sup>(١٠)</sup> .

ومنشأ الوصاية على الثقافات « الزنجية الوثنية » في الرية أنها لن تصمد طويلا ، قبل أن تضمحل ، إذا تفاعلت مع الثقافة العربية الإسلامية . وقد انتقد دوقلاس جونسون هذه النظرة المتشائمة لقوام ثقافات جنوب السودان وحاول تفسيرها بالطريقة الخاطئة التي كتب بها تاريخ الجنوب . فمن رأى جونسون أنّ بدء كتابة ذلك التاريخ يغزو الأتراك المصريين له في القرن التاسع عشر أمر مبرر له إلا لكون الوثائق الإدارية الرسمية ، التي استقى المؤرخون منها ذلك التاريخ ، قد بدأ تحريرها آنذاك . ولأنهم بدأوا بتلك الفترة لم يول المؤرخون تاريخ المجتمعات الجنوبية الباطنية أية عناية . كما أنّ مقتضيات الإدارة والسياسة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية هي التي أملت على المؤرخين موضوعات تحريمهم ، من مثل مسألة الرق والسباق الدبلوماسي والتبشير وسياسة الجنوب . وبدا الجنوب عند كلّ من المؤرخين ريتشارد قرى وروبرت كلونز كمفترج بلا حيلة في وجه الصدع الذي فكّك كيان مجتمعاته المحلية ، بفضل تطفل العالم الخارجى عليها ، ونزوله عليه كشبح مباحث الحق به دمارا غير مسبوق .

وعاب جونسون على محمد عمر بشير أنّه لم يعتبر الجنوب واحدا من القوى التي شكلت الأمة السودانية . فهو حتى حين تعرض لمقاومة الإنجليز للجنوب ردّها إلى بواعث من مفاهيم قبلية غير تقدمية . ومن رأى جونسون أنّ كلّ ذلك ساقنا إلى تصديق أنّ إقليبا بأكمله يمكن أن يكون صفرا سياسيا في أكثر ماضيه ، لمجرد أنّ القوى الاستعمارية غابت عن ساحته خلال تلك الفترة .

ردّ جونسون القصور في كتابه تاريخ مقنع باطنى للجنوب إلى أنه لم تجمع بعد التقاليد الشفوية بشكل كاف لصياغة ذلك التاريخ . ومن الجانب الآخر فإنّ دوسيهات الإدارة البريطانية المتوافرة في الخرطوم ، والتي نظر فيها مورخو الجنوب ، هي ملخصات عن فايلات مراكز الإقليم نفسه . وكملخصات فقد حجبت تلك الدوسيهات الخرطومية عملية التفكير الطويلة والمعقدة للإداريين البريطانيين في جنوب السودان ، والتي ضمنتها التقارير الأصلية الموجودة في مراكز الإقليم . وفي هذه التقارير واضح انشغال الإدارة بـ « الصفاء القبل » حتى استراحت تلك الإدارة في المرونة الاجتماعية التي يديها الجنوبيون في تفاعلاتهم الثقافية المختلفة ، وعدّتها معادلة للفوضى الاجتماعية .

إذا استقام للجنوب تاريخ تلاقى نواقص ما يكتب عن ماضيه حالياً ، فإنّ جونسون يقدر أنّ « عزلة » الجنوب مستلاشى ؛ لأنّ التمييز بين « الشمال » و « الجنوب » قلّ أن يكون واضحاً . وإنّ الحواجز الجغرافية المنيعه ، التي اعترضت حركة الجيوش وأساطيل النهر والقوافل لم تحل دون حركة الناس بين الشمال والجنوب . ودون تدفق اللّغات والثقافات والأفكار . فقد كانت للجنوب قبل الفتح التركي المصرى صلات خارجية متكافئة مع جماعات أخرى مثل الفونج والعرب والنوبة في شمال السودان . ومن رأى جونسون أنّ الطريقة التي كتب بها تاريخ الجنوب هي التي أنشأت وعززت الافتراض القائل : إنّ السودانيين الجنوبيين عاجزون عن نطاق تحديثات العالم الحديث . وقد تفرّج عن ذلك أنّه حتى في زمان الحكم الوطنى ما رفض الجنوبيون شيئاً من السياسة القومية حتى فسر رفضهم بأنّه نتيجة إيماء قوى أجنبية<sup>(١١)</sup> .

#### التنوع غبن أم ضغينة :

وعما يلوّث مناخات تفاعل الثقافات السودانية هو تحوّل اليساريين والليبراليين عن مآخذهم المشروعة على هيمنة الثقافة العربية الإسلامية ، وخرقها قواعد لعبة التنوع الثقافي ، إلى استئثار هذه المآخذ للتحالف « سياسياً » مع الثقافات غير العربية الإسلامية ضد الأخيرة . وبدلاً عن أن تشخص تلك الفرق الناقمة القوي الاجتماعية التي تبشر بالهيمنة وتحرق مبادئ التنوع ومقتضياته في واقع السودان المخصوص ، فضلت هذه الفرق لياسها أن تصمم الثقافة العربية الإسلامية ، كنظام رمزي ، بالفشل الفطرى في مساكنة ومفاعلة الثقافات الأخرى . وقد سمّيت هذه الفرق بـ ( الحلعاء ) في موضع آخر ؛ لأنّها تعتمد أن لا سبيل إلى صلح ثقافى في السودان إلا بأنّ يخلع العرب المسلمون في السودان مداراتهم الثقافية التاريخية التي تتّرع فطرياً

للغلبة والسيادة ولا ترضى بدونها . وقد استخدمت هذه الفرق مسألة الرق مادة لإنحام حملة الثقافة العربية الإسلامية بوصف الرق إحدى « الشبهات » ، في عبارة لمحمد قطب ، الأصلية التي تقوم حول الإسلام والعرب .<sup>(١٢)</sup> وعموماً فإن هذه الفرق اليسارية والليبرالية السودانية المحاصرة لعقدين أو أكثر بالنسخة الأصولية الإسلامية تجهد في غين الثقافات السودانية الأخرى برهاناً على سداد التنوع ، ومادة للاستثمار السياسي والتحالفات . غير أن مثل هذا الأداء الثقافي والسياسي القاصر يقلل الغبائن الثقافية درجات ، ويجوّلها إلى ضفائن دارجة تستطيل سداً في وجه تفاعل الثقافات السودانية .

وقد استمعت إلى ممثلين لهذه الفرق في منابر فكرية عديدة يروجون عن التشريع الإسلامي أنه يؤيد نظام الرق ، ويشيرون إلى حكم أصدرته محكمة الخرطوم بحرى الشرعية في ١٩٧٣ ، حجت فيه زواج فتى من فتاة لاعتراض والد الفتاة على الفتى بعدم الكفاءة ؛ لأن في أصله « عرق » أى رق . وقد ساءنى جداً اكتفاء هذه الجماعة بـ ( لا تقرّبوا الصلاة ) القرآنية التي هي مضرب المثل في الدس وعدم الأمانة . فلدى استئناف الفتى والفتاة لمحكمة المديرية الشرعية نسخت الأخيرة حكم المحكمة الصغرى ، وحكمت بزواج الفتى من الفتاة بمهر مكافئ لمن هي في منزلتها . وحين استأنف الأب للمحكمة العليا الشرعية قرّرت تلك المحكمة أن بناء الكفاءة على أقوال تتردّد عن أصل الفتى لا يؤخذ بها . وذكرت أن الإمام مالك يعتبر الكفاءة في الدين ولا أكثر ، ويتفق معه الحنفية في ذلك . في حين يرى ابن حنبل والشافعي ضرورة تلاقي الزوج والزوجة في النسب والعمل والحرية والخلو من العاهات . ومضى حكم المحكمة الشرعية يقول : إن المدرسة الحنفية مع ذلك تقرّ بستة عناصر للكفاءة ، واحدة منها الخلو من الاسترقاق . وقد خالف ابن يوسف ، تلميذ الإمام مالك ، الحنفية في موقفهم هذا ؛ لأنّ اشتهار العبد بالمعرفة أو الورع يجعله على منزلة ، قياساً بشرف النسب والمال . وخلصت المحكمة في قرارها إلى هذا الحكم الذي هو آية في الحساسية إلى تغيّر الزمان وجدله :

ولأنه لم يتفق لأئمة المسلمين إجماع على هذه المسألة فإن مرجع الحكم هي للزمان والظروف المحيطة . فالله يفضل الزواج على العزوبة التي تدعو إلى الشهوات في مقابل العلاقات الشرعية بين الرجل والمرأة . وهذه الفتاة موضوع القضية تطلب أن تقرن شرعياً بعقد زواج . إن الإسلام مع المساواة بين الناس ، فالناس سواسية كأسنان المشط كما قال ﷺ ، ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى .

إن الخطيب موضوع القضية يحمل شهادة جامعية وهي تجعله أهلاً للبت ، حتى لو كان رقيقاً ، وهو ما لم يثبت ، وعلاوة على أنّ الرق في السودان كان تجارة وهذا ما لا يتفق مع مفهوم الإسلام للرق . إنّ الناس في السودان أحرار بالمعنى الدقيق لمعاد الإسلام لأنّ الرق الذي كان سائداً في السودان قائم على السرقة والخطف الذي كان من فعل التجار غير المسلمين .<sup>(١٣)</sup>

وبغض النظر عن رأيك في مصطلح هذا الحكم ، أو في دقائق الوقائع فيه ، فهو حكم جمع أفضل النظرات تالدها ( حديث النبي الكريم عن المساواة ) وطارفيها ( الدفع التقليدي لشبهة الرق عن مسلمي السودان في القرن التاسع عشر ) ليزيل واحدة من « السود » الثقافية في السودان في التي أسامت إلى المواطن ورستب الضمائن . ومثل هذا الحكم قمين بأن يذاع ويدرس ، ويرّج كمانعة للتشريع الإسلامي في السودان . وهو حكم لا يقل خطره من زاوية تحريره العلاقات الاجتماعية في السودان من أشباح الماضي عن حكم المحكمة العليا الأمريكية ، بشأن التعليم المختلط بين السود والبيض . ولكن الخلعاء يأخذون من آية هنا القرار التاريخي أولها ؛ لأنّ الذي يعنيه استثمار الغبن الثقافي للجماعات غير العربية أو المسلمة حتى تسفر الثقافة العربية الإسلامية عن أذهان وقورة شجاعة ، كذلك التي كانت وراء الحكم الذي أتينا على تفاصيله آنفاً .

### من رومانسية التاجيع ضد القوة إلى الوعي بالقوة

لا نريد إلحاحنا على تعريف التنوع الثقافي كغب أن يتحوّل بنا إلى باثولوجيا فكرية أداتها محض الفضح والتاجيع السياسيين والدعوة للمقاومة . لقد خلصت الباحثة الأنثروبولوجية ليل أبو لغد من نظرية لها في العلاقة بين المقاومة والقوة إلى أنّ الباحثين أحاطوا المقاومة برومانسية ونظروا إلى وقائعها كتجليات للحرية الإنسانية ، ولكنهم قعدوا عن استخدام تحليل المقاومة ليتعلّموا أكثر فأكثر عن أشكال القوة وكيف يتخطّ الناس في إسامها<sup>(١٤)</sup> .

بعض البحث القائم في الثقافة السودانية الآن يصل الغبن بتحليل القوة التي توطر لعمليات التفاعل بين مفردات التباين الثقافي المختلفة . فقد جرى وصف انخفاض القرعوني طويلاً بالجراح التي تبرأ لمضغ الثقافة العربية الإسلامية ؛ لأنّها شديدة الخوف من تقيط النساء بعفتن كجنس خسيس ، ولذا وضع انخفاض في أجندة التهذيب العالمية لتتناصر على عموه قوى التحضر والنباهة . وكانت هذه النظرة واحدة من المتطلقات التي فضلت الباحثة

أن قرونوم أن تبدأ منها في النظر إلى موضوع الحفاض ، واختارت أن تنظر إليه في سياقات القوة الفعلية والرمزية للمجتمع .

فالحفاض عند قرونوم مرتبط بمفهوم العذرية ، فحواء أن القابلية للزواج تنشأ من السمعة الحسنة للفتاة ، وهي سمعة لا يمكن ضمانها إلا بالحفاض . ولذا قدرت قرونوم أن الرعى بمخاطر عملية الحفاض ، الذي هو هدف حملات التهذيب والمقاومة ، قد لا يؤدي إلى إلغاء العملية ، لأنه لم يتفق بعد للمجتمع صورة بديلة للأنوثة لا يرتبط فيها الصون بالحفاض .

في تحليل قرونوم لمصادر القوة في ممارسة الحفاض ، نظرت إلى الحفاض في ارتباطه بقوة الهوية الإثنية لسكان شمال السودان والامتيازات التاريخية التي وقعت لهم بالنظر إلى التطور غير المتساوي للسودان . ولأن الحفاض علامة من علامات هذه الهوية المميزة فإن الأعضاء الأصليين بهذه الجماعة يتمسكون به ليقوموا « حلاً إثنيا » لميزتهم هذه يدخل فيه ( المطهرون ) بينما يقع الآخرون في إقليم « الغلف » خارج ذلك الحد . وهذا الحد الإثنى الذي ينطوي على عناصر واضحة للقوة يغري الجماعات غير العربية الإسلامية أن تعبّر فتبني خفاض البنات حتى ترتفع درجة في السلم الاجتماعي<sup>(١٥)</sup> .

وتردنا من جبال النوبة ، كمسرح أنموذجي للتعنيد الثقافية التي قوامها النوبة وعرب البقارة والفلاتة والجلابة وهم التجار من صفى النيل الأوسط ، دراسات فيها نظر جيد لمصائر المفرادات الثقافية في نطاقها ومناهج أقوام لمعالجتها . وهي مناهج تنأى بنا عن متخفية غلاة الوصاة ، وعن تأجيج الخلاف . فالباحث النرويجي لايف مترينبه إلى سداد النظر إلى المشهد التعنيدى في كليته ، لا بغرض اصطناع حدود بين الجماعات المتفاعلة ، بل لترى كيف يساهم أعضاء هذه الجماعات في جعل هذا المسرح التعنيدى . ورغم أن القوة هي التي تتحكم في محصلة هذا المشهد من تفاعل الثقافات إلا أن المساهمة فيه ، في قول متر ، هي أيضا « مصدر تنوير لأولئك المساهمين »<sup>(١٦)</sup> .

وقول متر هذا عن أن بعض التأثيرات الثقافية تنوير وتوسيع لمدارك المساهمين في ذلك التفاعل يعود بنا إلى دقائق في جعل خبراء الثقافة قائم حول السؤال : هل التأثير الثقافي وظيفة من وظائف القوة ، أم أن بعض المفرادات الثقافية قوة في حد ذاتها ويمكن أن تأخذها حتى



الجماعة التي لها زمام القوة عن تلك التي اتعقد لها الضعف أو تأخذها الجماعة الضعيفة عن القوة طوعاً وإعجاباً ؟ وقد كتب قيرد باومان الباحث في الموسيقى الشعبية ، عن تبنى قبيلة الميرى بجبال النوبة لأغاني الدلّوكة ( جنس طبل ) التي هي أثر ثقافي شالي ، عمّته إذاعة أم درمان في أرجاء السودان الأخرى . وقد نبّه باومان إلى أنّ إقبال قيات الميرى على أغاني الدلّوكة خال من كل غرض لا يمت إلى عملية الأداء والتلقّو الموسيقى نفسها . ولذا صحّ عند باومان أن ينظر في تأثير النوبة بأغاني الدلّوكة إلى خصائص الأغاني في محض طابع أدائها وبنيتها الموسيقية . وقرّر باومان أنّ الغناء في ميرى قبل قدوم أغاني الدلّوكة كانت تزديه جماعات تلقى عنده وتنصرف بعده . إلا أنّه بدخول غناء الدلّوكة نشأت جماعات مستقرّة من الفتيات تؤدي بانتظام . فقد نشأت « شلل الدلّوكة » التي تتألف من أربع إلى ثمان بنات يجتمعن عند زميلة لمن مرتين أو ثلاث مرّات ، خلال الأسبوع في الأمسيات . وباطراد أداء الشلّة ويتقدم عضواتها في العمر ، تتخذ الشلّة مظهر التضامن الاجتماعي ، وتصبح ، باليسر الذي في باطن مناخ الغناء الرومانسي ، ساحة تتبادل فيها بنات الشلّة أخبار الحب واعتراقاته بصراحة غير مكفولة في غير الشلّة . ووجدت بنات الشلّة في نصوص أغاني الدلّوكة ( وهي نصوص مؤطرة في قالب موسيقى ثابت ) متفلاً للتعبير عن عواطف ، لو لم تصغ في أغنية الدلّوكة لعذت هذرا وسوء أدب . ولهذا أصبحت أغنية الدلّوكة الحضريّة الرومانسية « مقتطفاً » لبنات الميرى ، يستشهدن به على جـواز وسداد عواطفهنّ الجديدة ، من غير أن يكنّ هنّ البادئات به . فمن طبيعة « المقتطف » أن يتيح للمتحدث أو الكاتب أن يؤكد ويشدّد على ما لا يتحمّل مسئوليته شخصياً (١٧) .

## الخاتمة

عرفت هذه الورقة بالتنوع الثقافي كحس بالغبن الثقافي . وقد استبعدت المفهوم السائد عن التنوع كوفرة في المفردات الثقافية لأمرين ، أولهما أن طائفة غالبية من السودانيين تحس بأن مفرداتها الثقافية الوفيرة قد جرى تحريكها ( أى جعلها كياً مهماً ) خلال اشتداد قبضة المركزية الثقافية ، مما يجعل وعيها بالتنوع رديقاً للوعى بالغبن . وثانى هذه الأمور أن وفرة المفردات غالباً ما أفرزت جبهة واسعة من دعاة الوحدة الوطنية ، وجعلتهم ينجشون على قسوام تلك الوحدة ، إذا أخذنا في اعتبارنا بصفة جدية شتات المفردات السودانية .

تهدف الدعوة إلى تعريف التباين ، كغبن ثقافى ، إلى تحسين وعينا بعنصر القوة الذى يتحكم في التعبير الثقافي الوطنى ، ويؤلد المركزية الثقافية ، ويغبن الناس الذين هم في الهامش الثقافي . وليس المطلوب من هذه الدعوة هو التآليب وإطلاق مشاعر اليغضاء بين الثقافات السودانية ، مما يوقع القطعية بين مفرداتها بالضمائن أو الكرتينيات ، فالثقافات السودانية لا مندوحة لها من التفاعل في شروط تعمل لكي تقوم على الندبة وحسن التضاهم .

وينبث الورقة إلى طائفة من الأبحاث الجارية حالياً في الثقافة السودانية التى تحلّل خصائص التعددية الثقافية بمنهجية تأخذ في الاعتبار عنصر القوة الفعل والرمزى في التفاعل الثقافي .

\*\*\*

## الهوامش

- (١) عبد الله خاطر ، « التنوع الثقافي والإعلام » ، ورقة مقدمة إلى سمطار القومية السودانية في ضوء التعدد العرقي والتنوع الثقافي ، الخرطوم ٢٦ - ٢٨ نوفمبر ١٩٨٥ ص ٣٤ .
- (٢) « الماركسية ومسألة اللغة في السودان » هو الكتاب الثاني من سلسلة كنت أصلدها باسم « كاتب الشونة » خلال عمل كمتفرج بالحزب الشيوعي السوداني من سنة ١٩٧٠ إلى ١٩٧٨ . وقد صدر هذا الكتاب في طبعة محدودة بالرونيز في عام ١٩٧٦ ، وانتقد الكتاب فكرة إعلان لغة ما لغة رسمية بالمستور ، لأنه ستترتب على مثل هذا الإعلان امتيازات تقع لثلك اللغة ، تحل بكفالة حق التعبير والتساوى عنده لدى المواطنين الذين لا يتحدثون تلك اللغة المميزة . وقد انتقد الكتاب نمط « ود العرب » الذي تسوقه عزته بلغت إلى انتهاك حقوق اللغات الأخرى التي يسميها « رطانات » في معنى الطنين والضوضاء والعجز عن الإبلاغ .
- (٣) إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الأيام ٧ / ١٠ / ١٩٧٥ ، والأيام ٢٣ / ١ / ١٩٧٦ ، كتب إبراهيم المقالين يساجل مصطفى مبارك مصطفى ( الأيام ١٠ / ١٠ / ١٩٧٥ ) ويساجلني على مقال نشرته في جريدة « الأيام » بتاريخ ١٦ / ١ / ٧٦ . وكتب مقالاً ثانياً أطلق على رد إبراهيم نشرته في « الأيام » في ٢٠ / ٢ / ٧٦ . وقد نشرت مقال فيا بعد في كتابي أنس الكتب ( الخرطوم ١٩٨٥ ) .
- (٤) انظر كلمته « جدلية الوحدة والتشتت : في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان » ، وهي ورقة قدمتها لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ . ومن المهم القول أن عشاري قد نظر بكثير من التواؤل لمصير اللغات غير العربية في السودان في كلماته اللاحقة ، مثل المحاضرة التي ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية في ١٩٨٦ ، وفي كلمته عن « أوضاع لغات الأقليات ومستقبلها في السودان » التي قمتها إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ١٩٨٨ . وقد فصلت أمر عشاري واللغات في كلمتي « مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري » التي قمتها لسمطار استراتيجيات الإذاعات الإقليمية ، الخرطوم مارس ١٩٨٩ ، وهي منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٥) بعض ما يرد هنا عن الأفروهريرية قيس من كلمتي « الأفروهريرية أو تحالف المارين » التي قمت في الأصل إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ، مارس ١٩٨٨ ، ونشرتها مجلة المستقبل العربي ١١٩ ( يناير ١٩٨٩ ) ، ويحدها القارئ منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٦) عبد الغفار محمد أحمد : قضايا للنقاش في إطار أفريقية السودان وحرويته ( الخرطوم ١٩٨٨ ) ، صفحات ٢١ - ٢٢ .
- (٧) جريدة الفجلمت الإنجليزية ، ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ ، في قصيدة له بعنوان « الوحدة المغلفة بالسكر » .

- (٨) السر أناي ، « مسائل النمو الثقافي في جنوب السودان : تقييم تقديري لمديات مصطرعة » ، في علاقات الشمال والجنوب منذ اتفاقية أديس أبابا بالإنجليزية ، حرّره اموم كونيال أرو وب : يونيفو بوري ( الخرطوم ١٩٨٨ ) ، ص ٣٠٢ .
- (٩) كيال عثمان صالح « السياسة الاستعمارية البريطانية والنحر في الانقسامات الإثنية البيئية : حال جبال النوبة في السودان » في الإثنية النزاع والتكامل القومي بالإنجليزية ، حرّره سيد حامد حريز والفاتح عبد الله عبد السلام ( الخرطوم ١٩٨٩ ) ، ص ٢٣١ .
- (١٠) نفسه ، ص ٢٥٨ .
- (١١) دوقلاس جونسون ، « مستقبل ماضي جنوب السودان » ، مجلة أفريقيا اليوم ، صفحات ٣٤ - ٣٥ .
- (١٢) انظر سليمان بللو وعشاري محمد محمود ، ملهبة الضنين والرق في السودان ( الخرطوم ١٩٨٧ ) ، وانظر تعليقى على كتاب في كلمة بعنوان « تأجيل الوعي : قه الرق والأمر » ورقة مقدمة إلى مؤتمر أركويت الحادى عشر الخرطوم ١٩٨٨ ، وكذلك كلمتى المعنونة « الدفاع الشعبى : جدل القبلية والوطن » ، الذى نشرته جريدة الأيام في حلقتين بتاريخ ١٩٨٩/٦/٦ و ١٩٨٩/٦/٧ . والكلمتان مما نشرناه في كتابنا هذا .
- (١٣) كارولين فلوهر - لوبان، الشريعة الإسلامية والمجتمع في السودان ( لندن ، ١٩٨٧ ) صفحات ١٢٧ - ١٢٩ .
- (١٤) ليل أبو لغد ، « رومانسية المقاومة : اقتضاء تحولات القوة بواسطة نساء البدو » ، الأنتولوجى الأمريكى ١٧ ( ١٩٩٠ ) : ٤٢ .
- (١٥) ألين قرونبوم ، « الاقتصاد السياسى للخفافض القرونى » تنشره مترجماً مجلة الدراسات السودانية في مجلدها الحادى عشر في العدد المزدوج لعام ١٩٩١ .
- (١٦) لايف متسر ، « العبد الذى أصبح مواطناً : عمليات التغير الاجتماعى بين النوبة اللقوفا في أواسط السودان » ، في أيكولوجى الخيار والمعنى ، حرّره د. قرونهاق وآخرون ، ( بيرقن ١٩٩١ ) ، ص ٦ .
- (١٧) قيرد باومان : التكامل القومى وقوام الشخصية المحلية بالنظر إلى الميرى بجبال النوبة بالسودان ، ( أكسفورد ١٩٨٧ ) ، صفحات ٥٤ - ٥٨ .

يقع هذا المقال ضمن شغل بحثي مستمر عن مصادر العنف في الفكر السوداني . وسأقتصر في هذا المقال على مناقشة دعوة « الديمقراطية الموجهة » ، كخطر أحلق بالبرلمانية الليبرالية وجعل حضورها السياسي في السودان مناسبة عارضة ؛ إذ لم تنح الفرصة لتلك البرلمانية كنظام سياسي سوى تسع سنوات من عهد استقلال السودان الذي امتد لأربعة وثلاثين عاما . ودلالة الزمن هذه على أهميتها إلا أن إحلاق دعوة الديمقراطية الجديدة يتجلى أكثر في إعياء « الروح » السياسي الذي جعلنا لا نتعامل مع البرلمانية الليبرالية إلا كسندة سياسة مؤقتة ، ينتظر الجميع عبورها لإنفاذ خططهم الخاصة بالديمقراطية المثل التي غالباً ما انتهت إلى انفراد فريق مخصوص بالحكم . وستناول في هذا المقال دعوة الديمقراطية الجديدة التي خرج بها الحزب الشيوعي السوداني ، منذ مؤتمره الثالث في سنة ١٩٥٦ . وستتبع في المقال تطوّر مفهوم الديمقراطية الجديدة بصورته النظرية في وثائق الحزب الشيوعي البرنامجية بالتفاتات موجزة إلى مصائر الدعوة في نشاط الحزب العمل . وهي مصائر نأمل أن تتوفر لها في حديث قادم . كما نرجى في هذا المقام النظر في دعوات أخرى للديمقراطية الموجهة ؛ مثل تلك التي نشأت بين حركة الإخوان المسلمين مثل « الدستورية الإسلامية » ، وهي الدعوة التي يتشكل في كنفها نظام السودان السياسي الحالي .

#### برنامج المؤتمر الثالث للحزب ١٩٥٦

طرح المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي ، الذي انعقد في عام استقلال السودان في ١٩٥٦ ، الاشتراكية أفقاً للسودان ، ورأى الحزب أن السودان يحتاج لبلوغ هذا الأفق إلى إنشاء دولة ديمقراطية شعبية تقودها الطبقة العاملة وحلفاؤها المزارعون ، (●) كتبه بتكليف من منظمة فريدريش إيبيرت الألمانية في الخرطوم في صيف ١٩٩١ لمؤتمر عن الديمقراطية في أفريقيا لم توفق المنظمة في عقده .

الديمقراطية  
الجديدة  
والبرلمانية  
الليبرالية (٥)

متجهين طريق النمو غير الرأسالى . وقد استلهم الحزب هذا الأفق للسودان ومصائر دولته من التأثير العام للماركسية بتجسيدها ، السياسية فى الاتحاد السوفيتى والديمقراطيات الجديدة ، وبخاصة فى الصين . كما احتكم الحزب فى ذلك إلى خبرته الخاصة فى النضال من أجل استقلال السودان بين ثنايا الطبقات الحديثة من العمال والمزارعين والمتعلمين ، وخبرة الحزب بالذات هدته إلى فكرة مؤداها تلازم النضال من أجل الحريات الأساسية ( أى الحريات الليبرالية مثل حق التعبير والتنظيم .. إلخ ) ، وتمتع الجماهير بها وبين شق تلك الجماهير طريقها إلى الاشتراكية ، عبر ديمقراطية القيادة فيها للطبقة العاملة . وفى وقت لاحق فسر المرحوم عبد الحالى محبوب ، سكرتير الحزب الشيوعى بين ١٩٥٠ ، وقله فى ١٩٧١ ، فكرة المؤتمر الثالث فى الديمقراطية بقوله : إن قضية الديمقراطية قضية مقدمة « إلا أن سير البلاد فى طريق التطور المستقل لا يمكن أن يتم ، دون استمرار الحركة الجماهيرية ونموها واتساعها وصلابة تنظيماتها وتنوعها ( أى حين تتمتع بشكل نموذجى بالحريات الأساسية ) وسير الطبقة بالتدرج لاحتلال مركز القيادة والتأثير على جهاز الدولة ... وتحويل الاستقلال إلى عامل واقعى لصالح الشعب »<sup>(١)</sup>.

وسرى عبد الحالى يعود مرة بعد مرة إلى جدل الحقوق الليبرالية الأساسية والديمقراطية الموجهة . ففي « الماركسية وقضايا الثورة السودانية » ( ١٩٦٧ ) يفصح عبد الحالى أكثر عن هذا الجدل فى تفسيره لاستنتاج المؤتمر الثالث للحزب ( ١٩٦٧ ) ، عن مسألة تلازم الحقوق الليبرالية والتغيير الاجتماعى ، حين يقول : « إن أقساماً تسع كل يوم من الجماهير المؤمنة بالحقوق الديمقراطية تقترب من مواقع حركة التغيير الاجتماعى »<sup>(٢)</sup> . فالعمال الذين يسعون إلى تحسين أحوالهم وظروف عملهم ، سيفيقون شيئاً فشيئاً إلى أن أملهم فى العيش الكريم لن يتحقق إلا بتغيير اجتماعى فى بنية السلطة والمجتمع .

### المؤتمر الرابع للحزب فى ١٩٦٧ وتقريره

#### المعنون : « الماركسية وقضايا الثورة السودانية »

انعقد المؤتمر الرابع للحزب الشيوعى ، وقد حوّر الحزب بواسطة خصومه فى ركن سياسى معزول ، اقتضاه أن يتبع تكتيكات دفاعية بعد هجومه الكبير ، قبل وخلال وبعد ، ثورة أكتوبر ضد حكم الفريق عبود فى ١٩٦٤ . ولعل أبرز ما فى ذلك الحصار هو استخدام خصوم الشيوعيين البرلمان ذاته لمصادرة نشاط حزمهم . فقد اجتمع البرلمان ، الذى سيطرت عليه الأحزاب التقليدية فى انتخابات ١٩٦٥ ، متوترة فى أوائل ١٩٦٦ ليطرد النواب الشيوعيين من

حظيرته ويحل الحزب الشيوعي . ولم يقبل البرلمان حكم المحكمة العليا في ١٩٦٦/١٢/٢٢  
يطلان قرار حل الحزب الشيوعي ، مما أدى إلى استقالة رئيس القضاة وتأزم الموقف بين  
الحكومة والجهاز القضائي . وواصل خصوم الحزب الشيوعي حصاره بالائتلاف حول راية  
الدمستور الإسلامي المؤمل أن يقفل الباب نهائياً ، أمام عودة الحزب الشيوعي إلى الساحة  
السياسية العلنية .

وليس مستغرباً من واقع هذا التضيق على الحزب الشيوعي أن يقرم الحزب البرلمانية  
الليبرالية بسلبية و غضب ، فقد رأى الحزب أن انتكاسة ثورة أكتوبر ١٩٦٤ قد تمت تحت راية  
الديمقراطية الليبرالية ، ويدعوى الدفاع عنها . وقد ورد لأول مرة مصطلح « الديمقراطية  
الموجهة »<sup>(٧)</sup> و « ديمقراطية جديدة »<sup>(٨)</sup> بدليلين عن البرلمانية الليبرالية الفاشلة فشلاً وضع منذ  
تسليم المرحوم عبد الله خليل ، رئيس الوزراء ، حكم البلاد إلى قيادة الجيش في ١٩٥٨ . وهو  
فشل أحسنه طلائع الجماهير ، حتى قبل قيام حكم الجيش في ١٩٥٨<sup>(٩)</sup> .

ودفعت هذه الملابسات الضاغطة على الحزب الشيوعي أن يسأل نفسه عن قدرات  
النظام البرلماني الغربي النمط ، من زاوية إمكانية استمراره في السودان<sup>(١٠)</sup> . واتخذ اليأس من  
توافر هذه الإمكانية مظهرين فكريين في أدب الشيوعيين . أما المظهر الأول فهو فضح خصوم  
الحزب الشيوعي الذين ضاقوا بالنظام البرلماني ، وفشلوا في حكم البلاد بواسطته ، لأن ذلك  
النظام يكفل مقومات تزايد النضال الاجتماعي الذي يستعصى على خصوم الحزب مصادرته  
أو مقابلة مطالبه . ويمجد التقرير في هذا الباب أطروحة التقارب بين قضية الديمقراطية وقضية  
التغيير الاجتماعي قائلاً :

« إن الضيق والفشل اللذين أشرنا إليهما ترجع أصولهما إلى أن الحقوق الديمقراطية  
البرجوازية نفسها أصبحت عاملاً في جلب الأقسام العاملة في القطاع التقليدي إلى ميدان  
النشاط السياسي والاجتماعي »<sup>(١١)</sup> .

أما المظهر الفكري الثاني الذي طبع إجابة الحزب الشيوعي ، على سؤاله عن مصير  
النظام الليبرالي الغربي في السودان ، فهو التنظير عن كساد هذا النظام في واقع السودان أولاً ،  
وبالنظر المقارن إلى اختلاف هذا الواقع عن واقع بلدان منشأ النظام في أوروبا ثانياً . فالتقرير  
في هذا الخصوص يشدد على ما أسماه « ضعف الأساس الاجتماعي للبرلمانية الغربية »<sup>(١٢)</sup> في  
السودان . ومن أقوى دلائل ذلك الضعف في قول التقرير هو تحالف السودان الذي يتجنس

٨٧٪ من سكانه في جدران القطاع التقليدي بعلاقاته القديمة والإقطاعية والطائفية . فهذا الوضع الاجتماعي المتخلف يشير بقوة إلى :

« ضعف القواعد الاجتماعية التي يمكن أن يبنى عليها نظام برلماني برجوازي . وفي الوقت نفسه ، فإن الرأسمالية السودانية نفسها ، التي يمكن أن تبنى هذا النظام السياسي البرجوازي ، ما زالت من أضعف الطبقات الاجتماعية في البلاد اقتصاديًا وسياسيًا ، وهي لا تستطيع التعبير المستقل عن ذاتها إلا في حيز التحالف مع القوى القديمة القبلية وشبه الإقطاعية »<sup>(٩)</sup>.

وبناء عليه ، فالنظام البرلماني في واقع الأمر هو تعبير عن تسلط القوى الرجعية التي تهدم الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وتقهقر الجماهير المتقدمة الحديثة . ويرى التقرير أن التناقضات المتولدة عن مواجهة القوى الرجعية والقوى الحديثة ستمزل « النظام البرلماني الشكلي » عن حركة الجماهير النشطة الباحثة عن طريق للتقدم والتطور . وينتهي التقرير إلى استنتاج مؤداه أن استقرار النظام البرلماني لن يعنى إلا استمرار سلطة الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترفض استكمال النهضة الوطنية الديمقراطية<sup>(١٠)</sup> . غير أن التقرير يشير بنفس القدر إلى أن حكم هذه الطبقات قد يتخذ شكل العنف المباشر أيضًا من غير شكلية برلمانية<sup>(١١)</sup>.

ومن زاوية إمكانية استقرار النظام البرلماني الغربي ، مقارنةً بأوضاع بلاد منشأ الأوروبية ، يرى التقرير أن جوهر المشكلة في أوروبا تاريخيًا ، كما هو الحال في السودان اليوم ، هو تفجير استنهاض الثورة الديمقراطية . وقد قامت برجوازية أوروبا الرأسمالية بمهمة الثورة الديمقراطية باستقامة لكونها حملت راية التقدم وعبرت عن آماني أمتها التاريخية . وليس منظورًا بالطبع أن تنهض برجوازية السودان ( الموصوفة بالضعف مما يرميها في حبال التحالف مع القوى القديمة كما رأينا أعلاه ) بهذه المهمة التي تقع الآن على عاتق الطبقة العاملة وحلفائها وحزبها<sup>(١٢)</sup>.

ها بين المؤتمر الرابع ومسح الديمقراطية الجديدة :

لعل أسطح حجج الحزب وجاهة وقوة ، لارتباط الحقوق الديمقراطية البرجوازية بالتغيير الاجتماعي ، هي التي ساقها في مواجهة أقسام من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة داخله وخارجه ، ممن استولى اليأس عليهم لانتكاسة ثورة أكتوبر . وسمى الحزب هذه الأقسام بـ « المغامرین »<sup>(١٣)</sup> ، ولاحظ الحزب منذ مؤتمره الرابع في ١٩٦٧ أن هذه الجماعة البرجوازية الصغيرة من عناصره قد اقتنعت بأن طريق الحركة الثورية قد أصبح مقفولاً وتردت



في الفساد واللامبالاة . فوسط هذه الجماعة نمت اتجاهات انتهازية يسارية تبشر أن لا مكان للنضال الجماهيري ، من فوق الحقوق الأساسية ، وانتهت إلى أن الذي بقي للحركة الثورية هو أن تنكفيء على نفسها وتقوم بعمل مسلح<sup>(١٤)</sup> .

وواصلت وثيقة صدرت في ١٩٦٨ ، باسم قضايا ما بعد المؤتمر الرابع<sup>(١٥)</sup> ، سجلها مع هذه الجماعة اليائسة المغامرة التي تستخف بالحقوق الديمقراطية الأساسية التي لا يكلفها النظام البرلماني الليبرالي أو يضطر عنوة إلى كفالتها . وورد فيها :

« فالقوى المغامرة واليائسة من البرجوازية الصغيرة ترى أن النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية لا يقود إلى شيء ، وأن الطريق هو الدعوة من رأس السيوت للديمقراطية الجديدة وحدها »<sup>(١٦)</sup> .

غير أن الحزب عاد في نفس الوثيقة ليمسك بقناعته بأن إمكانيات استقرار النظام البرلماني غير موجودة بالشكل الكافي . ومعنى هذا لدى الوثيقة أن هناك احتيالا كبيرا أن لا يسير السودان في طريق التطور البطيء تحت قيادة البرجوازية . فهناك إمكانية أخرى تلوح وهي أن يجري تجمع وانفجار ثوريان ، وتتقل البلاد بسرعة في طريق التقدم والديمقراطية<sup>(١٧)</sup> . وأكد الحزب ولاءه لفكرته عن النظام الليبرالي في تقرير لاحق عن دورة لجنته المركزية الاستثنائية في مارس ١٩٦٩<sup>(١٨)</sup> . وذكر في هذه الوثيقة أن مؤتمر الحزب الرابع استبعد فكرة التطور البطيء في « إطار الديمقراطية البرجوازية المشوهة للحركة الثورية »<sup>(١٩)</sup> . وأعدت الوثيقة الحجتين اللتين وردتا في تقرير المؤتمر الرابع عن بطلان التطور البطيء ، وهما : (١) ضعف القواعد الاجتماعية للنظام البرلماني البرجوازي لضعف الطبقة الرأسمالية السودانية . (٢) اضطراب البرجوازية السودانية إلى التحالف مع القوى القديمة في الطوائف والقبائل لتجعل من النظام البرلماني أداة تهدم بها الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، ولتسلط بتلك الأداة على رقاب الناس مما يجعل ذلك النظام أداة لوقف تطور البلاد<sup>(٢٠)</sup> .

غير أن العناصر التي وصفتها تقارير الحزب بـ « اليأس والمغامرة » قد بدأت تعبر عن نفسها داخل أروقة الحزب ، خلال عامي ٦٨ و ٦٩ . ولعل الصورة العلية لذلك التعبير هي مقال الأستاذ أحمد سليمان في جريدة الأيام<sup>(٢١)</sup> ، ورد عبد الخالق عليه في أخبار الأسبوع<sup>(٢٢)</sup> ؛ حيث دعا أحمد سليمان في مقالاته إلى نشأة حكومة وحدة وطنية تعبر عن المصالح الرئيسية الحقيقية للمجتمع ، مماثلة للحكومة التي تمخضت عنها ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ضد الفريق عبود ( التي جمعت بين هيئات المهنيين والأحزاب بغلبة واضحة لأول ) إلا أنها أكثر استقرارا . وقد

صحّ عند أحمد سليمان أنّ القوات المسلّحة هي القوة الوحيدة التي تستطيع أن تجمّع ميثاق وأداء الحكومة المقترحة للوحدة الوطنية<sup>(٢٣)</sup>. واستلهم عبد الخالق في ردّه إجماعاً خط الحزب الشيوعي، وبخاصّة فيما تعلق في رفضه النظر للقوات المسلّحة كقوة منفصلة عن المجتمع مستعينة على التحليل الطبقي. ولم ير عبد الخالق في ردّه مجالاً للحكومة وطنية عامّة؛ لأنّ النادى الذي اختار «الديمقراطية الليبرالية المشوّعة والتنمية الرأسمالية»<sup>(٢٤)</sup> قد سقط في الامتحان السياسي، وأنّ قيادة جديدة تنشأ بين الطبقات الاجتماعية الثورية لقيادة الوطن.

واضح أنّ العناصر المسماة باليائسة والمغامرة داخل الحزب، ومن الأنصار الذين من حوله، قد تبنت لنفسها تكتيكاً انقلابياً بديلاً عن تكتيك الحزب الدفاعي القاصد إلى تنظيم الجماهير وإنهاضها، من فوق حقوقها الأساسية لاستكمال الثورة الديمقراطية. لقد صدق ما تحوّل منه الحزب في مؤتمره الرابع أن تسوق مصاعب العمل الجماهيري طائفة من الناس للمغامرة والنداء للديمقراطية الجديدة، من فوق البيوت لا في مقاساة النضال اليومي. ففى وثيقة الدورة الاستثنائية للجنة المركزية في مارس ١٩٦٩ التي سبق ذكرها يشدّد الحزب على رفضه لـ «العمل الانقلابي بديلاً عن النضال الجماهيري الصابر»<sup>(٢٥)</sup>. وقد صحّ عند الحزب أنّ «التخاذ تكتيك الانقلاب هو إجهاض للثورة ونقل لمواقع قيادة الثورة في مستقبلها وحاضرها إلى فئات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة»<sup>(٢٦)</sup>. وفي رأى الحزب أنّ بعض فئات البرجوازية تتخذ موقفاً مضاداً لحركة الثورة، في حين أنّ البرجوازية الصغيرة مهتزة، وليس باستطاعتها السير بحركة الثورة الديمقراطية بطريقة متصلة ممّا يعرّض تلك الحركة للالام والأضرار. واختتم التقرير هذا الجزء من حجّته بعبارة في صيغة الحكم تقول: «التكتيك الانقلابي، بديلاً عن العمل الجماهيري، يمثل في نهاية الأمر وسط الجبهة الوطنية الديمقراطية مصالح طبقة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة»<sup>(٢٧)</sup>. وقد أعادت اللجنة المركزية للحزب إنتاج ما أوجزناه أعلاه في بيانها بتاريخ ٢٥/٥/١٩٦٩ الذي قومت فيه باحتياط وحذر انقلاب جعفر محمد نميري الذي وقع في ذلك اليوم. وبرز ذلك البيان تجاه الانقلاب جعله يستحق وصف «الوثيقة الملعونة» من خصوم عبد الخالق في الحزب الذين استبشروا بالانقلاب وعدّوه انفراجة سياسية مشهودة.

اشتغل الحزب بمن وصفهم باليائسين والمغامرين اشتغالاً جعله ميّالاً إلى التصالح نوعاً ما مع فكرة البرلمانية الليبرالية. فقد رأيناه يتحدّث عن الانفجار الثوري واختطاط طريق جديد للديمقراطية كاحتفال لائح، مثله في ذلك مثل استمرار النظام البرلماني الليبرالي المشوّع. كما

وجدناه يتحدث عن الديمقراطية الليبرالية المشوهة كإحدى اختبارات نادى خصومه السياسيين ، مما يبرئ الديمقراطية الليبرالية في ذاتها . وفي تقرير آخر صادر عن نفس الدورة الاستثنائية للجنة المركزية في مارس ١٩٦٩<sup>(٢٨)</sup> نجد الحزب يحث بتعبيرات المقاومة التي صدرت من فئات اجتماعية مختلفة ضد مودة الدستور الإسلامى لعام ١٩٦٨ . والبادئ من خلفاء الحزب الشيوعى بهذه التعبيرات أن تسمى ما يزيد سبب اليائسين والمغامرين إلى الجذوة المتقدة في الحركة الجماهيرية التي تتطلب من الشيوعيين موالئها والصبر عليها حتى تبلغ مرامها . ووجد الحزب نفسه حيال هذا الصبر والموالة مستعدًا ليقبل التحالف مع القوى المعارضة للدستور ١٩٦٨ ، في إطار « دستور برجوازي ليبرالى »<sup>(٢٩)</sup> ، وأردفت الوثيقة هذا التنازل بقولها : « ولن يكون هذا خسارة على الحركة الثورية . وإذا لم تستطع هذه الحركة أن تصل إلى هدفها فإنها ستسعى للقوى الثورية ظروفًا أفضل ، لمواصلة النضال ، بعد إجازة الدستور الرجعى الزاهن » (مسودة دستور ١٩٦٨) (٣٠) .

وغير خاف أن هذا الاستدراك هبط بالموقف المتضائل للحزب بالليبرالية البرلمانية ، كإطار لعمل سياسى مفتوح واسع ، وحولته إلى نوع من « التكتكة » في مفهومها الدارج . ولهذا أورد الحزب استدراكه بتأكيد موقفه المبدئى الذى لا يرى في مثل هذه اللفتة للبرجوازية الليبرالية انسلخًا عن « مفهومه للدستور الوطنى الديمقراطى وللديمقراطية الجديدة التى ليس من طريق مساوها »<sup>(٣١)</sup> . فهذه الاستدراكات يستبق الحزب خطته الدقيقة لتحالف واسع يخرج به عن مأزق الدستور الإسلامى ، الذى دعا إليه خصوم الحزب بشدة وتصميم ، بالديمقراطية الجديدة .

### زمان التبرؤ من الديمقراطية الجديدة :

أتجاوز فترة نميرى (١٩٦٩ - ١٩٨٥) على مساسها الخطر بموضوع بحثنا ؛ لأننى أرغب في التوفر على بعض وثائقها التى لم أجد الوقت بعد للاطلاع عليها ، أو على بعضها الآخر الذى أسعى للعثور عليه . ونستطيع القول إجمالاً إن نجاح انقلاب ٦٩ ذاته كان نكسة لتكتيكات الحزب العلنة حول مراكمة دفاعية لقوى المعارضة فوق قاعدة واسعة للحقوق الأساسية الليبرالية ، تهيئة لاحتمال هزة الثورة الديمقراطية . وهى القفزة التى كان احتياها الآخر تطورًا بطيئًا بقيادة البرجوازية خلال ليبرالية برلمانية مشوهة ، أو الحكم الديكتاتورى

السافر لتلك البرجوازية . وكان الحزب لا يرى بأساً لتفادى هذا الاحتمال أن يقبل بدمستور برجوازي ليبرالى مستدير يلهم به قوى المعارضة .

لقد انتصر بالانقلاب من سبأهم الحزب بالمغامرين واليائسين من عناصر البرجوازية الصغيرة التى هربت من وعشاء النضال الجماهيرى الصبور إلى المنادة بالديمقراطية الجديدة بالانقلاب من فوق أعلى السيوت . وانتهى الحزب إلى الانقسام فى ١٩٧٠ ، لأن التصالح بين التكتيكيين الظافر والخاسر غداً مستحيلاً .

لقد خاف الشيوعيون من الديمقراطية الجديدة المجتردة ، وهى فكرة ، وظلوا على مستوى تحالفهم المتوتر مع نميرى ، وسنين خصوصتهم الطويلة معه ، منذ انقلابهم المجهض فى ١٩٧١ يقاومون بشاعة تلك الفترة التى تخلقت فى أدهم السياسى . واستقتت الفكرة فى تطبيقها العمل النميرى من تجربة الناصرية فى الاتحاد الاشتراكى . ولا بد هنا من الإشارة إلى مفارقة بحثية مهمة ، فنحن نكتب عن البرلمان وانتخاباته والتمثيل فيه بغير تحرج فى حين نهمل دراسة الأشكال التى تولدها تجارب الحكم الانقلابى مثل مجلس الفريق عبود المركزى ومجالس شعب النميرى المتتالية . فالدراسة السياسية يبدو وكأنها تلتزم لزوم ما لا يلزم بالشرعية السياسية ، فلأن البرلمان شرعى صحّت دراسته ، فى حين حجبت لا شرعية مؤسسات الحكم الانقلابى غير الدستورى الدراسة عنها .

البادى أن الشيوعيين خرجوا من تجربة مقاومة نظام نميرى للديمقراطية الجديدة بتقدير أفضل للحقوق الأساسية الليبرالية وللنظام الليبرالى الغربى . ومع ذلك ظلت ذبول موقفهم السلبى تجاه النظام الليبرالى تعكر عليهم صفو قناعاتهم الجديدة . وسأترك لوقت لاحق فحص صدق وعمق قناعات الشيوعيين بالحقوق الليبرالية ونظامها السياسى من واقع أدب الشيوعيين أنفسهم ، الذى صدر خلال حكم نميرى وبعد سقوطه فى ١٩٨٥ . غير أنى سأتطرق هنا لمتابعهم مع هذه القناعات ، كما وردت فى نقد المرحوم عمر مصطفى الحكى لهم<sup>(٣٢)</sup> . والعروف أن المرحوم عمر هو من ضمن الذين وصفهم الحزب باليأس والمغامرة من أعضائه وهو عضو مكتب الحزب السياسى الوحيد الذى خرج على الحزب فى انقسام ١٩٧٠ ( أو طرد من الحزب كما هى صيغة عمر ورفاقه ) لتقديراته الإيجابية لانقلاب نميرى ولسياساته . وبدا عمر فى سجله مع قيادة الحزب ، التى انقسم عليها ، أو طردته ، كأنه شبح من الماضى يذكر رفاقه القدامى بكساد البرلمانية الليبرالية التى كانت قد استعبدت فى السودان بانتخابات ١٩٨٦ .

لقد استنكر عمر كثيراً أن يرى رفاق الأمل داعين إلى انتهاج طريق البرلمانية الغربية التعددية مستديرين نصوصهم القديمة التي تبخس تلك البرلمانية . فقد استنكر على أحدهم الانتفاضة الثالثة ( أى الثالثة بعد ثورة أكتوبر ٦٤ وانتفاضة أبريل ٨٥ ) هو صناديق الانتخابات<sup>(٣٣)</sup> . كما تعجب من قول رفيق قديم آخر: إنَّ الشيوعيين فهمهم للديمقراطية غير أنَّ ما يسمون إليه حالياً هو الديمقراطية بشكلها المسمى بالليبرالية<sup>(٣٤)</sup> . كما هال عمر أن يرى سكرتير الحزب نفسه يقول : إنَّ حقوق الجماهير الديمقراطية الأساسية يجب أن لا تسلب باسم حماية الثورة أو باسم الديمقراطية الجديدة<sup>(٣٥)</sup> ، وفي توجيهه للناس بالكف عن الهجوم على الأحزاب لأنَّ الهجوم على الحزبية هو الذى يفتح الطريق أمام الديكتاتورية العسكرية<sup>(٣٦)</sup> .

غير أنَّ عمر صبَّ جام غضبه على الأستاذ الخاتم عدلان الذى قال : إنَّ الشيوعيين يؤمنون بالديمقراطية الليبرالية ولا ينظرون إليها كما يظن البعض كمحطة « سرعان ما نخلقها ( أى الشيوعيون ) وراءنا متدفعين مع قطار الثورة والتغير ومستبدلين الحوار والبرلمان بالشرعية الثورية والحسم الثورى »<sup>(٣٧)</sup> . وقد أورد عمر عن الخاتم أيضاً قوله : إنَّ الديمقراطية الجديدة راجت عند الثوريين العرب الذين انهالوا ذمّاً على الديمقراطية الليبرالية وتلطّيحاً لها في أذهان الناس ، حتى حسبوها من مخلفات الاستعمار التي لا تناسب واقعنا . ويعنى الخاتم تحوّل تلك الديمقراطية الجديدة في الواقع إلى ديكتاتورية خانقة ، وكأنّها الخاتم يسترجع ١٦ عاماً في ظل ديمقراطية نعيّر الجديدة ، حين قال : إنَّ هذه التجربة القاسية مع الديمقراطية الجديدة أثبتت أنَّ الحقوق الأساسية إلزامية لا سبيل إلى التنازل عنها بأى دعوى من الدعاوى وإنَّ تطوير هذه الحقوق لا يعنى تحريد الديمقراطية الليبرالية والعودة إلى شريعة الغاب<sup>(٣٨)</sup> . ولم يجد عمر إزاء تجديف الخاتم غير وصفه بـ « اليميني التصفوى »<sup>(٣٩)</sup> .

وبلغ عمر الغاية من استنكاره ، وهو يرى الخاتم يعود إلى الموضوع مرّة ثانية ليعلن في عنوان صحفى بارز براءة الشيوعيين الكاملة عن دعوات الديمقراطية الجديدة أو الثورية ، وليمضى قائلاً :

« إننا نعلن براءتنا الكاملة من هذه الدعوات ( للديمقراطية الجديدة ) . وإذا لم نقم فيما مضى برسم الحدود الفاصلة بيننا وبين هذه الدعوات ولم نطرح وقفنا الرافض لها بين الجماهير ، فإننا قد انتصدنا هذا الموقف انتقاداً ذاتياً في صحفنا ووثائقنا المكتوبة وندواتنا »<sup>(٤٠)</sup> . بإزاء هذه المهرطقة الخاتمية لم يجد عمر بديلاً من العودة إلى نصوص الماركسية وقضايا الثورة السودانية التي قرّرت أن « طريق الديمقراطية الليبرالية طريق مسدود تماماً أمام قوى

التقدم»<sup>(٤١)</sup>. وكما رأينا بالفعل ، فإن تلك الوثيقة سيئة الظن بالبرلمانية الليبرالية ، وقد اعتقلت التفكير الأحق لها في سوء ظنّها هذا ، وحين أراد الرفاق الذين يتسبون إليها حقًا مراجعتها خرج عليهم رفيق سلاح قديم ينصوصها يبطل المراجعة ويفضحها .

**تعليق : وقت للغضب وآخر للتفاوض**

لقد وفق الحزب في استنتاجه الذى توصل إليه في مؤتمره الرابع والذي يقول باقترب قضية الديمقراطية من مسألة التغيير الاجتماعى باتجاه المجتمع الوطنى الديمقراطى وصوب الاشتراكية ، وقد أحسن الحزب التدقيق في التعبير عن هذا الاستنتاج في وثيقة لاحقة ، هى قضايا ما بعد المؤتمر الرابع حين نَبّه إلى الارتباط العضوى بين النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية ( حق الترشيح والانتخاب وحرية الرأى والتنظيم ) وبين الديمقراطية الجديدة ( حكم الحلف الوطنى الديمقراطى من عمال ومزارعين ومتقنين ورأسمالية وطنية). ففى رأى الحزب أنّ العمال في نضالهم النقابى والوطنى اقتربوا في الخمسينيات من قضية الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وهم مدعوون حالياً للاقترب من قضية التغيير الاجتماعى ( بل وقيادته ) عبر نضالهم لتأمين الحقوق الديمقراطية الأساسية .<sup>(٤٢)</sup>

إلا أنّ الحزب استبق استنتاجه المهم ذا الاحتمالات بالغة الطرافة في مسألة البرلمانية الليبرالية بحكم جامع مانع ، صدر في المؤتمر الرابع نفسه عن عقم البرلمانية الليبرالية وقصر أجلها في السودان . أتى المؤتمر الرابع على البرلمان السودانى الأول ( ٥٣ - ٥٨ ) لأنه عبّر عن اتجاهات متناقضة للاستعمار تعبيراً جيداً ربطه بمجرى الثورة الوطنية . وقد توافر لذلك البرلمان هذا التعبير الوطنى ، لأنه بنى جزئياً على قاعدة من « الديمقراطية الموجهة التى تعطى وزناً أكثر لمواقع التحرر الوطنى ، والجماهير النشطة سياسياً في المدن وبين القطاع الحديث »<sup>(٤٣)</sup> . وإشارة الحزب هنا هى بشكل رئيسى للحيز الذى أفسحه قانون الانتخابات البرلمانى الأول للخريجين . ليدلوا الخمسة مرشحين من بينهم فيما عرف بدوائر الخريجين . وقد وسّع الشيوعيون مطلب الدوائر الخاصة بعد أكتوبر ليشمل دوائر للعمال والمزارعين وتمثيلاً أوفى للمدن التى تتحمل عبء التغيير السياسى .

ورفض خصوم الحزب هذه الدعوة التى عدّوها بدعة في الليبرالية القائمة على اقتصار الناخب الواحد على صوت واحد . ولهذا قال عنهم الحزب كما رأينا : إنهم انتكسوا بالثورة باسم الديمقراطية الليبرالية ، ومع ذلك قبل أولئك الخصوم أن يختصموا دوائر للخريجين في انتخابات ١٩٦٥ بلغت ١٥ دائرة .

يعترف الحزب أنه لم ينتج في كسب الجماهير، بما فيها الجماهير المتقدمة، إلى دعوة الديمقراطية الجديدة التي بشر لها باقتراحه بفرض دوائر خاصة بالقوى الحديثة. وبدلاً من الوقوف على دقائق إخفاقه في بث الوعي والانتعاش بتلازم قضيتي التغيير الاجتماعي والديمقراطية، فضل الحزب أن يعد اقتراحه بالدوائر المقروضة للقوى الحديثة مسألة شكلية، لأن محتوى دعوته كان ديمقراطية جديدة تتمتع فيها الجماهير بالحقوق الأساسية، ويجرى فيها تقييد نشاط الفئات المعادية للثورة الديمقراطية. وبمعنى آخر، فإن دعوة الحزب كانت هي هجر البرلمانية الليبرالية العقيم إلى رحاب ديمقراطية جديدة لها محتوى معروف غير أن شكلها مبهم أو قليل الخطر.

لو أتاح الحزب مراجعة نفسه بشأن ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة بين الجماهير لربما لم يضطر إلى إعلان زهده في الديمقراطية الليبرالية. فلربما لم تقتنع الجمهرة من الناس بتلك الدعوة لأنها ظنت أن الحزب يريد استخدام النفوذ الذي كان له بين اتحادات العمال والمزارعين ليزيد حجمه الحزبي الانتخابي. فقد كان استقر عند طوائف من الناس أن تلك الاتحادات قد تحولت إلى وإجهات للحزب في الساحة السياسية على وجه الخصوص. ومع حرص الحزب الشيوعي على التشديد على قومية المنظمات النقابية إلا أن خرقه للزوميات تلك القومية كان مما أزعج فيه بعض كادره العمالي منذ منتصف الخمسينيات<sup>(4)</sup>. فقد استمعت إلى شكوى بعض القيادات العمالية الشيوعية البارزة من قرارات حزبية لتحريك العمال في وجهات وخطوات لم تكن مناسبة للقدرات الذاتية للحركة النقابية. ومثل هذا السلوك قمين أن يعرّز في الناس اعتقادهم بأن الديمقراطية الجديدة ليست غير حيلة يتكاثرها الشيوعيون في البرلمان.

وبدلاً من أن يعتبر الحزب، ويتأمل انتصاف الجماهير الكبيرة عن دعوته للديمقراطية الجديدة وإخفاقه في كسبهم لها وتضمينها في قانون الانتخابات، تمسك الحزب برأيه في وجوب وجود دوائر للعمال والمزارعين يخرعها هو إن لم ينص عليها قانون. وأوحى الحزب لاتحاد العمال أن يشرح بعض قاداته في المدن ذات الطابع العمالي كما تولت وحدة المزارعين، وهو التنظيم الذي يتحالف فيه الشيوعيون مع غيرهم ترشيح قاداتها في الريف المتقدم.

ويصح القول أن الحزب لو تفحص ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة لاهتم أكثر بعناصرها الشكلية؛ أي عناصرها المؤسسية التي تجعل الناس يطمئنون إلى أنه لم يرد بالديمقراطية الجديدة تكاثر حزب ما برلمانياً. فقد رفض عديد من الناس الدعوة إلى

الديمقراطية الجديدة خشية أن تكون سبباً لتكاثر الحزب الشيوعي برلمانياً بنواب يأتون من كليات انتخابية للعمال والمزارعين والقوى الحديثة. ولو اهتم الحزب بهذه المؤسسة لربما اكتشف أنه كان تعين عليه أن يسبق دعوته للديمقراطية الجديدة بدعوة مستترة لقانون انتخابي رشيد، في حدود الليبرالية ذاتها. فقد كانت إعادة توزيع الدوائر بواسطة الحزب الحاكم أو المولتف في الحكم هي واحدة من أقوى الأسباب بفوز ذلك الحزب وحلفائه، لا على قوى التقدم فحسب، بل على أحزاب أخرى مماثلة له.

يدو التحليل النظري العالي، الذي قدّمه الحزب لتفاسد البرجوازية السودانية عن إنجاز الثورة الديمقراطية وتأسيس نظام ليبرالي مستقيم، نوعاً من التشكي المنطقي لا الدعوة إلى ممارسة مبدعة للبدائل المؤسسية. فسيكون هجر البرلمانية الليبرالية لمجرد أن القوى البرجوازية ضاقت بها هو تضامن مع تلك القوى لا نضالاً ضدها. وإذا ملّت القوى البرجوازية الليبرالية وجب على عمى الليبرالية حقاً إحياءها، لا مشاركة البرجوازين السام منها وتشجيعها معهم. فليس يصح أن تذهب البرلمانية الليبرالية أدرج الرياح مع الطبقة الاجتماعية التي جاءت بها إلى الوجود. فإذا رشع الحزب الشيوعي الطبقة العاملة، كالقوة التي وقع عليها عبء تفجير الثورة الديمقراطية خلال نضال تتساق في الحقوق الليبرالية والاجتماعية، فسيجعل الحزب مهمة هذه الطبقة مستحيلة، إن هو أباح لها هكذا تقييد نشاط الفئات المعادية لها أو للثورة الديمقراطية. فالواضح أن الحزب لم يكن بحاجة إلى أكثر من الإلحاح في الدعوة إلى قانون للانتخابات يستوعب حقائق تمثيل القوى الحديثة في إطار التغيير الاجتماعي الجارى في البلاد. فمن شأن مثل هذه الدعوة أن تلهم القوى الاجتماعية التي تتوجه إليها. فنجاح دعوة تمثيل الخريجين بشكل مميّز في البرلمان دليل على أن الليبرالية مفتوحة لاقتراحات تمس جذرياً دعوة «الصوت الواحد للناخب الواحد». وسيكون في مثل هذا القانون تقييد للقوى الرجعية بغير حاجة إلى ترخيص مفتوح بذلك التقييد. فعنى أكثر دعة الديمقراطية الجديدة قد يتخوف من مثل هذا الإذن المستديم للطبقة العاملة للحجز على حريات خصوصها.

إن عدم عناية الحزب بالمؤسسية (التي يسمّيها شكلية) في دعوته للارتباط العضوي بين الحقوق البرجوازية الليبرالية والديمقراطية الجديدة قد أفسد حيل اعتبار شكل الحكومة الذي قد يتخذ خصومه. فيبدو ميّان عند الحزب في عنايته بـ «جوهر الأشياء» أن يحكم خصومه الرجعيون عن طريق نظام برلماني شكل أو بالمتف الانقلاي المباشر.<sup>(١٦)</sup> إن المواطن العادي ليحس بعظم الفارق في العيش في ظل البرلمانية (الشكلية) أو قبضة النظم الانقلاية



العنفية حتى وإن حكم في بعض الأحيان لصالح تلك النظم المتقلبة في بعض الوجوه . ويتوقع هذا المواطن من الحزب الشيوعي أن يعترف باللمس المختلف لهذين الشكلين في الحكم حتى لو كانت الطبقة الاجتماعية التي من وراءها واحدة . فإذا تمسك الحزب بـ « الجوهري » الطبقي الواحد للبرلمانية والدكتاتورية ، فهو يجعل معنويا مهمة خصومه سهلة ليحكموا بأقصر الطرق التي تحقق لهم مصالحهم وهو النظام الطاغوتي .

كان أمام الحزب للثقة في البرلمانية الليبرالية ، علاوة على انتهاج النظر المؤسسي فيها ، أن يأخذ مأخذ الجد بعض تفاوله بتلك البرلمانية كما رأيناها يفعل حين حاصره خصومه بالدولة الدينية في دستور ١٩٦٨ . ولعل أوسع أبواب ذلك التفاؤل عما كان سيحيى من سجل الحزب مع من سبّاهم باليائسين والمغامرين ، فعلى حذر الحزب الباكر منهم إلا أنه لم يستعد لهم فكرياً . فأكثر بريق الدعوة للديمقراطية الجديدة الانتقالية يأتي من الاستهانة الفكرية بالمؤسسة البرلمانية ، ناهيك عن أداء تلك المؤسسة الفعل الذي يعزز تلك الدعوة عند دعايتها . وكان طريق الحزب إلى منع تلك الاستهانة أن يتمسك بشكل مبدئي ، لا بمجرد الحقوق الأساسية التي سينهض من فوقها الجماهير لإنجاز الثورة الديمقراطية بل بالنظام الليبرالي ذاته الذي يفترض أن يجسّد مؤسسياً تلك الحقوق .

حالت دون الحزب والتفاؤل بالليبرالية البرلمانية نصوصه القديمة القابضة في الماركسية وقضايا الثورة السودانية . لربما كان للوثيقة مبرّرها في اليأس من الليبرالية البرلمانية لأنها كتبت في ملاسبات ، كما قلنا ، كان فيها تاج الليبرالية ، أي البرلمان ، هو ساحة المجزأة السياسية التي أنهت الوجود القانوني للحزب الشيوعي في ١٩٦٦ . ولكن كان من المأمول أن يخرج الحزب من سجّاله مع اليائسين والمغامرين فيه ومن تطويرة لأطروحة الذكية عن الارتباط العضوي بين الحقوق البرجوازية والديمقراطية الجديدة بمزاج أقل كدراً من ذلك الذي كتبت في إطاره وثيقة الماركسية وقضايا الثورة ، ولكن كما كان رأينا فالحزب ما انفعل بواقعة جديدة حيال الليبرالية البرلمانية إلا أثبتتها نقصاً وتعدّوها منها في ذات الوقت بالعودة إلى أوراذه القديمة . وحين بدا للحزب أن يتضاءل بالبرلمانية الليبرالية بعد ١٩٨٥ ، إثر معاناته المريرة في ظل ديمقراطية نميري الجديدة الفجة ، خرج عليه رفيق قديم يذكّره بالنصوص المقدمة في الماركسية .



## الهوامش

(١) عبد الخالق عجوب ، لمحات من تاريخ الحزب الشيوعي السوداني ( الخرطوم ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧ ) صفحة ١١٢ . وكانت لمحات قد نشرت أول مرة سلسلة في مجلة الرضى ، المجلة الثقافية للجنة المركزية للحزب ، في حوالى عام ١٩٦١ . ثم نشره الحزب سرّاً في كتاب مستقل هي طبعته الأولى كاملاً . ثم نشرته دلو الفكر الاشتراكي عام ١٩٦٥ . وأصل الكتيب محاضرات قدّمها المرحوم عبد الخالق لأعضاء الحزب في المعتقل وكانت أولى تلك المحاضرات في شهر يناير ١٩٦٠ .

(٢) الماركسية وقضايا الثورة السودانية ، الخرطوم ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، صفحة ١٠٨ . وهذا الكتاب عبارة عن نص التقرير العام المجاز في المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي السوداني الذي انعقد في أكتوبر ١٩٨٧ . وقد نشر لأول مرة بعد المؤتمر في ١٩٦٧ .

(٣) نفسه ، صفحة ١٠٩ .

(٤) نفسه ، صفحة ١٣٢ .

(٥) نفسه ، صفحة ١٣١ .

(٦) نفسه ، صفحة ١٥١ .

(٧) نفسه ، صفحة ١٣٤ .

(٨) نفسه ، صفحة ١٠٨ .

(٩) نفسه ، صفحة ١٥٢ .

(١٠) نفسه ، الصفحة نفسها .

(١١) نفسه ، صفحة ١٥٣ .

(١٢) نفسه ، صفحات ١٥٢ - ١٥٣ .

(١٣) نفسه ، صفحة ١٤١ .

(١٤) نفسه ، صفحات ١٤١ - ١٤٢ .

(١٥) الوثيقة هي نص التقرير المقدم من المكتب السياسي إلى اللجنة المركزية للحزب في دورة استثنائية في منتصف يونيو ١٩٦٨ ، وقد أرادت الوثيقة تطوير الأفكار التي خرج بها مؤتمر الحزب الرابع ونشرت في الماركسية وقضايا الثورة السودانية ( ١٩٦٧ ) . والوثيقة مكتوبة بصورة سجلال مع أقسام في الحزب تتهمهم بأنهم يرسون « اقتصاد الحركة الثورية مركزها الأول ( أي الحزب الشيوعي السوداني ) » ( الوثيقة ، صفحة ٣ ) وأميز وجوه سجلال هذه الوثيقة هي دعوتها إلى إحالة صراع فكري ضد « اتجاهات البرجوازية واتجاهات اليمين من الحركة الثورية » ( ص ٣ ) ، وشددت لزوم اتباع فتح كل الأبواب للصراع على أساس المركزية الديمقراطية .

- (١٦) قضايا ما بعد المؤتمر الرابع (دورة اللجنة المركزية للحزب يونيو ١٩٦٨) صفحة ٦٧ .
- (١٧) نفسه ، صفحة ٢٧ .
- (١٨) وعنوان الوثيقة هو في سبيل تحسين العمل القيادي بعد عام من المؤتمر الرابع . وقد عقدت هذه الدورة الاستثنائية لمناقشة مشاكل العمل القيادي الحزبي ومصاعبه بعد المؤتمر الرابع ، والوقوف عند إنجازاته النظرية والتنظيمية وإلى ما يضمف فعالية الحزب من جزاء سوء العمل القيادي .
- (١٩) نفسه ، صفحة ٢٠ .
- (٢٠) نفسه .
- (٢١) الأيام ٥ ، ٦ ، ٨ ديسمبر ١٩٦٨ .
- (٢٢) أعاد محمد سعيد القذال نشر الرد في كتاب الحزب الشيوعي - السوداني وانتقال ٢٥ مايو (الخرطوم ١٩٨٦) صفحات ٧٤ - ٧٧ .
- (٢٣) نفسه ، صفحة ٣٠ .
- (٢٤) وردت عن عبد الحالقي في المرجع نفسه ، صفحة ٧٦ .
- (٢٥) في سبيل تحسين العمل القيادي ، صفحة ١٨ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) نفسه ، صفحات ١٨ ، ١٩ .
- (٢٨) وعنوان التقرير « الوضع السياسي الراهن : استراتيجية وتكتيك الحزب الشيوعي السوداني » .
- (٢٩) نفسه ، صفحة ١٥ .
- (٣٠) نفسه .
- (٣١) نفسه ، صفحة ١٦ .
- (٣٢) عمر مصطفى المكي ، تأملات ماركسية في نهج القيادة الحالية للحزب الشيوعي السوداني ( الخرطوم ١٩٨٨ ) .
- (٣٣) نفسه ، صفحة ٤٣ .
- (٣٤) نفسه ، صفحة ٤٥ .
- (٣٥) نفسه ، صفحة ٥١ .
- (٣٦) نفسه ، صفحات ٥٨ - ٥٩ .
- (٣٧) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٨٧ .
- (٣٨) نفسه .
- (٣٩) نفسه .
- (٤٠) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٩٠ .
- (٤١) نفسه ، صفحة ١٩٠ .

- (٤٢) قضايا ، صفحات ٦٥ - ٦٦ .
- (٤٣) الماركسية ، صفحة ١٠٩ .
- (٤٤) حديث سجلته عن السيد علي محمد بشير القليبي المخضرم بالسكة الحديد في ١٩٨٧ .
- (٤٥) محمد محمد أحمد كرار ، انتخابات وبرلمانات السودان ( الخرطوم ١٩٨٩ ) صفحة ٦٥ .
- (٤٦) الماركسية ، صفحة ١٥٣ .

## نقد الخطاب وشح النفس

يقع هذا المقال في باب مستحدث من المعرفة هو نقد الخطاب . والمقصود بنقد الخطاب هنا هو وصف وتحليل العلاقات التي تنشأ بين الإقادات ( Statements ) ، مكتوبة كانت أو شفاهية ، وهي علاقات ناشئة حتى ولو لم يكن كاتب أو قائل الإقادة مدركا لوجود الإقادات الأخرى . والعلاقات المرصودة هنا تنشب حتى لو كانت هذه الإقادات من أجناس أدبية مختلفة أو من حقول في المعرفة متميزة . وتحليل الخطاب يتجاوز تحليل الحقائق الواردة في الإقادات . فهو لا يريد أن يبلغ من ذلك التحليل إعادة اكتشاف ما تحبسه الإقادة من نوايا لكاتبها أو قائلها . فتحليل الخطاب يحيط بالإقادات المتسكنة في الميدان الخطابى الواحد وينظر إليها في تناليها وأدائها المتبادل لوظائفها وتحولاتها مستقلة عن بعضها البعض أو متضامنة . فالإقادات في نظر نقد الخطاب ممارسة تخلق الموضوعات التي تتحدث عنها <sup>(١)</sup> . فقد أبان إدوارد سعيد بصفاء مثلاً كيف « استشرق » الشرق ، بفضل دراسات الاستشراق التي جعلته موضوعاً لها . والاستشراق المقصود هنا هو ما أسقطه الغرب على الشرق من تصوراته وحزائاته مصحوبة بالإرادة الغالبة للسيطرة عليه <sup>(٢)</sup> . وفي هذا السياق تجرى أبحاث مهمة في نقد الخطاب عن كيف ( تأفرت ) أفريقيا بفضل أدب المبشرين والأثنروبجيين الغربيين <sup>(٣)</sup> . وليس أدل من حيوية نقد الخطاب المتكرر في المعرفة من صدور مجلتين مهتمتين بالنشر في بابيه خلال أقل من ثلاثة أعوام <sup>(٤)</sup> .

(٥) ورقة قدمتها المؤتمر العلاقات المصرية / السودانية الذى عقدته شعبة العلوم السياسية بجامعة القاهرة في القاهرة ، بتاريخ ١٢ إلى ١٥ مايو ١٩٨٩ ، ونشرتها مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ضمن وقائع المؤتمر في ١٩٩٠ ، وقد تفتت الكلمة ونشرتها في مجلة الدراسات السودانية ، المجلد الثانى عشر ، الممد الأول ، أبريل ١٩٩٢ .



وغاية نقد الخطاب أن يمنع الجماعة صاحبة الخطاب أن تصاب بالاطمئنان إلى خطابها الذي طوت فيه امتيازاتها وجعلته من تجليات قوتها . ولنع هذه الإصابة يزود نقد الخطاب الجماعة المقصودة بشفافية أى ( reflexivity ) وأترجمها بشكل أفضل بالعارة القرآنية « ومن يوق شح نفسه » ، حتى لا تتورط في الاعتقاد بأن خطابها هو القول الفصل ويتيح نقد الخطاب للجماعة أن ترى تاريخية خطابها أى كونه محكوما بمصالح متعينة في زمان ومكان . ومأمول من نقد الخطاب أن يعين أهله على اقتحام أنفسهم بالمراجعة حتى لا يستقيموا إلى عذرة زائفة بخطابهم .

### مصر والسودان وكيانهما الخطابي

الخطابات السودانية المصرية (والعكس) كيان خطابي (discourse formation) ذو خطابات شتى . ولعل أكثر تلك الخطابات شيوعا وشفافية ذلك الخطاب الشعري السوداني الذي ذاع بشكل رئيسي في عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن وانطوى على وله وعرفان عميقين بمصر في مثل قول التيجاني يوسف بشير (١٩١٠-١٩٣٧) إنه محض فضل مصر (يراعا وفكرا) ، أو محمد سعيد العباسي (١٨٨٠-١٩٦٢) الذي عاب على نفر من السودانيين سوء ظنهم بمصر وقولهم : إن مصر لا تريد من السودان غير استعمارها ونهب خيراته . يقول العباسي :  
كذب الذى ظن الظنون فزفها للناس عن مصر حديثا يفترى  
والناس فيك (أى مصر) اثنان شخص قد رأى حسنا فهم وآخر لا يرى

وقد أتاح لي تقديم هذه الورقة أول مرة في ندوة « العلاقات المصرية السودانية بين الماضى والحاضر والمستقبل » أن أقف على أنساق مختلفة من هذه الخطابات في سياق كيانها الخطابي الشامل . فهناك خطاب « للنيل » الذى يتحول فيه النهر إلى مجاز في أزلية وخصوبة العلاقة بين شمال وجنوب وادي . وللخطاب وجهه الآخر هو خطاب الاتفاقات التى تحكم في توزيع منسوبه ، والاعتقادات العديدة التى تكتنف تلك الاتفاقات . وقد شب في الجلسة المخصصة للتعليم نقاش ساخن حول منزلة التعليم المصرى في السودان اتضح فيه أن الدفع عن ميزات التعليم المصرى شراكة بين المصريين والسودانيين الذين اغتفروا من مناهل التعليم المصرى . وهناك الخطاب الرياضى الذى هو أغزر هذه الخطابات جمهرة وأكثرها دورانا . ولعل من آخر تجليات الخطاب الرياضى الجدل الساخن الذى دار في الأوساط الرياضية السودانية والمصرية بعد انتصار فريق المودة السودانى على فريق الزمالك المصرى في مباراة لهما في منافسة أفريقية بتاريخ ٢ أبريل ١٩٨٩ .

## دفع الاقتراء : وعن السودان حديثا يفترى

يعالج هذا المقال جنسًا في الخطاب السوداني يدفع فيه الكاتب عن السودان ماعده ( اقراءة ) صدر عن قلم مصرى . وقد سميت هذا الجنس الخطابى ( دفع الاقتراء ) تيمناً بكتاب النداء في دفع الاقتراء ( القاهرة ١٩٥٣ ) للمؤرخ محمد عبد الرحيم ، الذى حوى جملة من تلك الدفوع السودانية . وأميز ما تضمنه كتاب النداء من تلك الدفوع هو نقض محمد عبد الرحيم لكتاب الدكتور محمد حسنين هيكل المسمى عشرة أيام في السودان<sup>(٥)</sup> . وهو النقض الذى سماه محمد عبد الرحيم نفسه ( هدمًا ) لكتاب هيكل . وتحليلات هذا الجنس الخطابى السودانى ، عدة . وتحضرنى هنا الردود التى تزامت تهدم تعليقاً للصحفى محمد حسنين هيكل عن ثورة أكتوبر ١٩٦٤ في السودان<sup>(٦)</sup> . وتلك الكلمات التى تصدرت فى السبعينيات للنقد الذى نشره محمد فهمى هويدى فى صفحة ( الأهرام ) الدينية لكتاب فى التصوف نشره الشيخ عبده زعيم الطريقة البرهانية فى السودان ومصر<sup>(٧)</sup> .

وبالنظر الى النداء فى دفع الاقتراء فإن مظالم السودانيين فى هذا الجنس الخطابى هى كما يلى :

١ - يقع الاقتراء من جراء عجلة المصرى فى تناول الشأن السودانى . فقد كتب هيكل كتابه ولم يملك بالسودان إلا عشرة أيام وهى مدة غير كافية ليحيط ببلد فى اتساع الرقعة وتنوع القاطنين كالسودان<sup>(٨)</sup> .

٢ - وترتب على عدم تثبيت المصرى فى الحكم على خصائص وأداء السودانيين أن اتسم المصرى بجهل مطبق بصدد السودان<sup>(٩)</sup> .

٣ - واحد من مصادر الاقتراء تجاهل المصرى أن بعض الصور السلبية التى ينشرها عن السودان هى مايقع فى مصر ذاتها . فقد نوه هيكل مثلاً بقذارة ( تكلات ، أى بيوت ) السودانيين المبنية من الطين ، بينما يرى محمد عبد الرحيم أن تلك التكلات ليست بأقذر من أحياء الدراسة والإمام الشافعى<sup>(١٠)</sup> فى القاهرة .

٤ - ومصدر آخر للاقتراء المصرى هو تركيز النظر على النقائص السودانية غاصاً الطرف عن الشائئ<sup>(١١)</sup> . ففى السودانيين شائئ يقصر عنها المصريون أنفسهم<sup>(١٢)</sup> .

٥ - ولعل أكثر شكوى هذه الدفوع خطراً هو تخطى المصرى للمتحف السودانى حين يتناول أمراً سودانياً . فالمصرى يأخذ تاريخ السودان من غير الثقة<sup>(١٣)</sup> . فقد اشتغل هيكل

بالسمر مع المصريين في الخرطوم ولم يكلف نفسه التماس معرفة السودانيين . وخلافا للمصري فالإنجليزى أكثر رغبة في الاستتارة بمعرفة السودانيين ببلدهم . وقد ضرب محمد عبد الرحيم مثلا بالسيدة الإنجليزية التى زارته وقد قضت ثلاثة أشهر بالسودان ولم تأنس مع ذلك الكفاءة في نفسها للكتابة عن السودان ، في حين يمرر هيكل على الكتابة وهو الذى قضى بالسودان باعترافه عشرة أيام<sup>(١٤)</sup>.

خطاب ( دفع الاقتراء ) محض دفاع . ولذا اتصف بخصائص ضاربة بطلاقة وديمقراطية الفكر السودانى . وأجل هذه الخصائص فيما يلى :

١ - في جنس ( دفع الاقتراء ) يتطابق المصرى الفرد مع الأمة والدولة المصرية بصورة مطلقة . وفي هذا السياق يتلشى الملمح الخاص للرأى المصرى الفردى . ولذا يصح في تقاليد مثل هذا الخطاب شكوى الكاتب المصرى المتهم بالاقتراء الى حكومته لتمنعه من الإساءة إلى السودانيين . فقد تساءل محمد عبد الرحيم مثلا إن كان وزير شئون السودان بمصر قد علم برداءة الكتاب وأقر هيكل عليها<sup>(١٥)</sup>.

٢ - في خطاب ( دفع الاقتراء ) عزة بالخصائص السودانية واعتبارها خصالا قارة لا تحليات محكومة بالزمان والمكان . وهى عزة مؤدية إلى انسداد البصيرة التاريخية . فمحمد عبد الرحيم يعيب على المصريين غشيان الفنادق ، في حين أن كل بيت في السودان فندق ، وهو يغالط حقائق الحياة نفسها حين يستنكر قيام البعض بمن ساهم بالانتهازين ببناء لوكاندات في الخرطوم وأم درمان ضارين بعادات الأمة عُرض الحائط<sup>(١٦)</sup>.

٣ - وفي خطاب ( دفع الاقتراء ) ميل غير خافٍ من جانب الكاتب السودانى العربى في شمال السودان ، الى أن يحاكم السودان بشقه العربى المسلم الذى لا يقل عن سكان القاهرة حضارة ، لا بشقه الأفريقى الذى يجتذب عين الزائر<sup>(١٧)</sup>.

### احترسوا في إعادة كتابة تاريخ السودان

حالة ( دفع الاقتراء ) التى يتناولها هذا المقال هى الكتابات السودانية التى تصدرت بالرد على كلمة كتبها الدكتور عبد العظيم رمضان لمجلة السوادى في يونيو ١٩٧٩ وعنوانها ( احترسوا .... في إعادة كتابة تاريخ السودان ) وهى كلمة موجهة الى المؤرخين السودانيين في مناسبة صدور قرار حكومى بتكوين لجنة لإعادة كتابة تاريخ السودان . فبعد العظيم يقر



بمشروعية خطة إعادة كتابة التاريخ العربي إجمالاً ، إلا أنه يرى أن لتلك الخطة بالسودان محاذير أكثر من غيرها نظراً للصلة غير العادية التي ربطت السودان على مدى التاريخ بمصر والتي لا مثيل لها في علاقة مصر بهذه الأوطان ( العربية ) وهي صلة من شأنها أن تجذب المؤرخين السودانيين إلى معالجة علاقة السودان بمصر في الفترة الزمنية من ١٨٣٠ - ١٩٥٣<sup>(١٨)</sup>.

وينحى عبد العظيم أن يعيد المؤرخون السودانيون النظر في تلك العلاقات بصورة لاتساهم مساهمة إيجابية في بناء مستقبل البلدين على أسس وحدوية تتطلبها تحديات العصر . فعبد العظيم ينحى أن يقع المؤرخون السودانيون في تمهيد النظر للتاريخ المصرى السودانى أسرى تطرف شوفينى ضار بتطور ومستقبل العلاقات الوجدوية بين البلدين . وضمن عبد العظيم كلمته ثلاثة محاذير تحف بإعادة كتابة تاريخ السودان متعلقة بـ :

- ١ - طليعة الفتح المصرى .
- ٢ - فكرة جلب العبيد من السودان .
- ٣ - فكرة الاستثمار المصرى للسودان .

فعبد العظيم لا يرى الفتح المصرى للسودان غزوا من دولة أجنبية كغزو إنجلترا لمصر مثلاً . فالروابط التاريخية قد جعلت السودان عمقاً لمصر والعكس صحيح . فحين جاء بعض زعماء السودان يسألون محمد على باشا فتح السودان فإنهم إنما تصرفوا بروى تاريخى مناسب للروابط التاريخية المصرية . وهذا المطلب السودانى من محمد على باشا برهان أكيد على أن فكرة القومية بمعناها الحالى لم يكن لها وجود . لم يرتع عبد العظيم لوصف المؤرخ السودانى الدكتور حسن أحمد إبراهيم في كتابه محمد على في السودان ( ١٩٧٢ ) للزعماء الذين دعوا محمد على لفتح السودان بأنهم قد جافوا مصالح البلاد العليا خدمة لأربهم الشخصية . فعبد العظيم يرى أن تعبير ( مصالح البلاد العليا ) تعبير عصرى ، لا مكان له في إعراب تلك الفترة التاريخية التى لم يكن للسودان فيها كيان قومى موحد .

ولا يرى عبد العظيم أن دافع محمد على باشا لجلب العبيد من السودان عما يسمى إلى دوافع الفتح المصرى ؛ لأن جلب العبيد لم يكن اختراعاً مصرياً . فتجارة العبيد كانت قائمة في السودان قبل الفتح المصرى . ففى رأى عبد العظيم أن جلب العبيد - كدافع للفتح المصرى - ليس مؤشراً على أكثر من حقيقة تاريخية تدرس في ظروفها التاريخية .

والفف الفف الفف للسفان عفف عف الفف لم فف ( اسففافا ) فف الففالف الففف الفففالف ؛ لأن الاسففاف الففف ظافرة ارفففف بظهور الفففة البرفواففة الرأساففة الأفروففة ولم فسف مصر مفل هفف الفففة الرأساففة إلا بعف قرن كامل من ففف الففان . وفف ففف عف الففف هفف الفففة فف مفال لافق نشر بمففلة ( الرواف ) ، أففا فف عفف ففففر ١٩٧٩ ، كان عففافه ( أكفوفة الاسففاف الفف ) . وفف وصف مففوم الاسففاف الفف الففان كفرفة إنففلفزة اففففف إنففلففا لففففلها فف روع السفوانففن لففففم الروافف القومفة والوطنفة بفن الشففن ولففففافر بالسفان . وففف عف الففف فف هففا مفال بفن الففف الفف الففان الفف اسففكل بف محمد علف للدفلة وففة ترافها وامففافها العففوف لى حففوفا الطفففة ، وبفن الفففواف الاسففاففة فف القرن الفافع عفر ، الفف قامف بها طففاف برفواففة بففف اسففافر ثروف الشففب ، بففف النظر عفف قرب أو بعف فلك الفول الفف فففففها لففففها .

فوافر الفففوة علف إعافة كفاف فارفف السفان فوافرأ ففففر لى عظم منفلها الروففة والوطنفة . ففف أقل من عفف من الزمان مففففف هفف الفففوة أرفع مراف . ففف أبرفل ١٩٧٧ عففف الففامفة الإسلامفة بأم فرفان ففوة عفف مشاكلف كفاف فارفف السفان وحلولا ، فففف ففها أففر المورففن السفوانففن عفف ضرورة كفاف فلك الفارفف أو مرفافففه أو الفففك بالموضوففة فف كفافه <sup>(١٩)</sup> . وفف ففرافر ١٩٧٩ انعفف مؤففم الففففف الفففا الفف نظففه أمانة الإعلام والففففة بالاففامد الاسففافى السفوانف المنحل وففففف إففف ففلساف المؤففم لففاففف موضوع إعافه كفاف فارفف السفان . وفف أعقاب المؤففم وفلال شهرى مارس وأبرفل أدارف فرففة الصففاففة حوارا واسفا مع المورففن السفوانففن حول إعافه كفاف فارفف السفان <sup>(٢٠)</sup> . وفف ففرافر ١٩٨٣ عففف فففة الفارفف بكلفة الآفاف بففامفة الفففوم ففوة عفف إعافه كفاف فارفف السفان <sup>(٢١)</sup> . وفف ففافر ١٩٨٤ فففف أفف الصففففن مسألة كفاف فارفف السفان فف مناسبة مرور ٢٨ عافا علف اسففلال السفان وامفففف ففرا من المورففن السفوانففن عفف فافاف فلك الإعافه <sup>(٢٢)</sup> .

ورفا فففر ففوة إعافه كفاف الفارفف السفوانف ومفاف السفوانففن ففهاها الاسففاففة الكوفة الفف لفففها كلمة عف الففففف بفن المورفففف السفوانففن وعامفة الكفاف . كان لكلفة عف الففف رفة ففف ففف بفن المورففن السفوانففن والمففففن بالفارفف من السفوانففن . ففف علف علفها فففن أففإرفافم وإفرس محمد موسى وكفال فففل فرفف <sup>(٢٣)</sup> والفففور مفارك بابكر الرفف <sup>(٢٤)</sup> . واضفر عف الففف لى الرفف بفففل فافع علف مفففففه <sup>(٢٥)</sup> ، ثم لى

بيان واف ىنقى فىه أن ىكون النطلم المصرى فى السودان ( ١٨٢١ - ١٨٨١ ) استعماراً بالمعنى المتداول ، وىوصل القول بالاستعمار المصرى فى فرىة إنطلىزىة<sup>(٢٦)</sup> . وكتب الدكتور محمد عبد الحى عن الأخطاء المصرىة فى فسىر المسألة السوآانىة<sup>(٢٧)</sup> . ولم ىشر عبد الحى إلى أفكار عبد العظىم بل علق على كلمة جىدة عن الثورة المهىة نشرها الدكتور محمد عماره<sup>(٢٨)</sup> . ولم ىمنع إنصاف محمد عماره الثورة المهىة أن ىشارك عبد العظىم بعض الآراء التارىخىة المصرىة الدارئة عن السودان . ولذا تساوقت أصلاء قوىة من كلمة عبد العظىم ومقالة عبد الحى . وكتب الدكتور أحمد إبراهىم دىاب ىعلق على اقتراح من مصرى ىدعو إلى تكوىن لجنة لكتابة التارىخ المصرى السوآانى ضمن بروتوكول التكامل المصرى السوآانى . وقد أشار دىاب إلى كلمة عبد العظىم بنفس نقدى قوى<sup>(٢٩)</sup> .

واضح من مدى الصدى لكلمة عبد العظىم أن نصحه بهذا الشأن التارىخى السوآانى لم ىصادف توفيقاً . فحركة مراجعة التارىخ السوآانى ، فى واقع الأمر ، حركة عمىقة ىعتقد السوآانىون أنهم ىصدرون فىها عن مشروعية وكفاءة على نقد الذات أىضاً . فإدرىس محمد موسى ىرى أن الندىة والثقة هما اللذان ىدفعان بحركة مراجعة الماضى . ولذا باخت سىاسة ( المحاذىر والمناطق المحرمة والحساسىات )<sup>(٣٠)</sup> .

وجدىر بالذكر هنا أن حركة مراجعة الكتابة التارىخىة عن السودان هى هم عمىق للمؤرخىن السوآانىىن لم تبلغ أو تنحدر بعد لتكون عقىدة صلدة متفقا على شعائرها . فهى مائزال حواراً بىن من ىعتقد فى إعاءة كتابة تارىخ السودان ، ومن ىعتقد فى الاقتصار على مراجعة ذلك التارىخ ، ومن ىعتقد أننا نحتاج إلى الاستمرار فى كتابة ذلك التارىخ بموضوعىة . وهناك فى هذه الحركة من ىحمل الأجانب وزر تشوىه التارىخ السوآانى ، وهناك من ىعتقد أننا نبالغ بمثل ذلك التعمىل<sup>(٣١)</sup> . وصفوة القول أن إعاءة كتابة تارىخ السودان ءعوة قائمة ولم تتحول بعد إلى طقس فكرى . وقد ظلت تقتحم ذاتها مرة بعد مرة فى سبىل نظر محىط وشفىف وجذرى لكتابة تارىخ السودان . فالحركة مائزال تقاوم أن تبثذل نفسها لتكون مجرد ملاحقة للساحرات .

أعادت المقالات التى استجابت لكلمة عبد العظىم ، إنتاج خصائص ( دفع الاقتراء ) التى ألمحنا إىها فىا مضى . فقد عذ أهل الردود كلمة عبد العظىم ( وصاية ) لامبر لها . وقال حسن أحمد إبراهىم إن ماصدر عن عبد العظىم آءاء مصرى نمطى حىال تارىخ السودان . فلوصاية عبد العظىم سوابق ، أما محاذىره فى إعاءة كتابة تارىخ السودان فهى طرىقة مصرىة

معهودة لإصدار التوجيهات للمؤدبين السودانيين<sup>(٣٢)</sup>. وقوام هذه الوصاية المصرية مما يمكن إيجازه فيما يلي :

## ١ - خرق مبدأ الندية :

قال إدريس محمد موسى بتوافر الندية بين المؤرخين السودانيين والمصريين بحيث تصبح مراجعة الماضى عملية مشروعة بغير حساسية أو مناطق محرمة<sup>(٣٣)</sup>. واستغرب دياب أن تكون مسألة إعادة كتابة تاريخ السودان موضوعا للإثارة وتكرار الإثارة في الصحف في حين لم تثر دعوة كتابة التاريخ المصرى التى سبقت الدعوة السودانية ، أى تساؤل من السودانيين . فقد عدّ السودانيون أمر إعادة كتابة التاريخ المصرى شأنًا مصريًا ، ومن حقهم على المصريين أن ينظروا الى إعادة كتابة التاريخ السودانى كمسألة سودانية قومية أكاديمية<sup>(٣٤)</sup>.

## ٢ - الجهل ببواعث الأداء السودانى :

قال حسن أحمد إبراهيم : إن مخاوف عبد العظيم أن تتجه الدعوة الى إعادة كتابة تاريخ السودان الى الشوفينية أو مصادمة الحقيقة التاريخية هى محض سوء فهم . فالأصل في إعادة كتابة تاريخ السودان هى أنها دراسة علمية قائمة فى الوثائق والموضوعية لبيان أخطاء مَنْ كتبوا عن تاريخ السودان<sup>(٣٥)</sup>.

## ٣ - جدل الوصاية والتباين :

لعل أكثر أجزاء ( الاقتراء ) الماثلة استغزازاً للمعلقين السودانيين هو علامة الاحتراس التى وضعها عبد العظيم أمام حركة إعادة كتابة السودان ، حول تقويم الفترة الممتدة بين ١٨٢١ و ١٨٨١ فى السودان ، وهى الفترة التى حكم فيها محمد على باشا وذريته السودان حتى أجلتهم ثورة المهدي عنه . وهى فترة يسميها عامة السودانيين ( التركية ) ويسميها خاصتهم ( جريا وراء الدقة واتباعا لبعض المؤرخين الإنجليز الذين لا بأس بموضوعيتهم ) فترة الحكم المصرى - التركى ، مع اعتراف بأن المصريين أنفسهم كانوا مغلوبين على أمرهم فى بلدهم . ومع ذلك لا يجد عبد العظيم غضاضة من وصف تلك الفترة بالعهد المصرى فى السودان ، أو بالفتح المصرى للسودان<sup>(٣٦)</sup>.

لقد رأينا كيف نفى عبد العظيم أن يكون الفتح المصرى للسودان استعماراً عادياً تديره طبقة رأسمالية أجنبية غايتها استنزاف موارد الشعب الذى تخضعه لحكمها . وقد رتب عبد العظيم حجته فى مفارقة الفتح المصرى للاستعمار العادى ، على اعتبارات لم نجد قبولا

من مناقشيه من السودانيين . قال عبد العظيم إن ذلك الفتح جرى في ملابسات كان السودان فيها مفككا ، ناقصا في شعوره القومي الذي لم ينهض على دولة مركزية . وبناء عليه ، كان الفتح المصري استكمالاً لعضويا للحدود الطبيعية للدولة المصرية . وهذه الحدود قائمة في الجوار التاريخي للسودان ومصر ، وفي شيوع الفكرة الإسلامية في البلدين ، وفي استغلالها معا بواسطة طبقة حاكمة واحدة<sup>(٣٧)</sup> .

جاء مناقشو عبد العظيم باعترافات كثيرة على تفسيره الفتح المصري للسودان ، على ضوء نقص الشعور القومي في السودان ، وغياب الدولة السودانية المركزية . ففي سياق الماثلة ( التي هي خصيصة مهمة في « دفع الاقتراء » كجنس خطائي ) كان من رأى كاتب أن نقص الشعور القومي في مصر ذاتها لم يمنع المصريين من وصف قدوم العثمانيين إليهم كغزو<sup>(٣٨)</sup> . كما قال آخر إن طلب جماعة من الحكام السودانيين الخاسرين عروشهم ، في ملابسات عملية من محمد على فتح السودان ، لاتضفي أى شرعية على ذلك الفتح والتملك المترتب عليه . فإذا أمنا أن السودانيين قد طلبوا قدوم محمد على فلماذا قاموه طويلا وثاروا ثورة المهدي على دولته ؟ ومن رأى ذلك الكاتب نفسه أننا ربما انتهينا الى وصف المهدي ، بؤرة الوطنية السودانية ، بالتمرد ، كما فعل مؤرخ مصري سابق ، إذا أسبقنا أية مشروعية على فتح محمد على للسودان<sup>(٣٩)</sup> . فليس للفتح مشروعية في مبتداءه ، ولم يكتسب تلك الشرعية بالأيدى البيضاء التي تنسب له في السودان ، من مثل بناء دولة مكرزة أو بأوجه العمران والعناية المختلفة التي أولاها السودان والتي فصلها عبد العظيم في مقاله الآخر بمجلة الوادي<sup>(٤٠)</sup> . ومن رأى هذا الكاتب نفسه أيضا أن عمومية الفكرة الإسلامية لاتضفي أية شرعية على فتح محمد على لأن ملك دولة المسبغات السودانية كتب إلى الدفتردار ، القائد الذي بعثه محمد على لفتح إقليم كردفان ، يستنكر أن يغزو مسلم بلداً للمسلمين المحتكمين لحجة الشريعة .

لم يجعل غياب الدولة المركزية السودان في حالة خلو تسوّج فتحه وامتلاكه . فقوانين تكوين الدولة في السودان لاتطابق قوانين تكوين الدولة المصرية التي امتازت بالقبضة القوية الصمدية للدولة الهايدولوجية . فقد نبه د. محمد عبد الحى إلى أننا حين ننسب إلى فتح محمد على فضل إنشاء الدولة السودانية الممرزة إنما نخضع لـ ( المركزية المصرية ) التي تطابق بين الدولة وبين مركزيتها ، في حين أن مفهوم الدولة وتكوينها قد يسع أشكالا متعددة ومرة .

لم يقبل محمد عبد الحى بالحجة القائلة أن حكم محمد على وحد السودان الذي كان كيانا عمزقا إراديا وحكميا . وقال عبد الحى إن هذه النظرة خاطئة ؛ لأنها تحاول أن تفسر تاريخ

السودان من خلال تجربة الحكم في مصر منذ قديم الزمان . فهذه النظرة : ( تظن أنه لا يوجد في العالم نظام للحكم يختلف عن النظام المصري القائم على « المركزية » المحكمة النابعة من وحدة ثقافية ، لغوية ، جغرافية ، اقتصادية ، شاذة . ولكن إذا نظر التقدميون والأكاديميون المصريون إلى التجارب وتاريخ الحكم في أفريقيا نظرة متصفة لوجدوا أن هناك - بجانب الوحدة - شيئاً آخر نسميه نحن « وحدة التنوع » أو « التنوع في الوحدة » أو « الوحدة في التنوع » . وقد اكتشفت الشعوب التي تختلف عن الشعب المصري طرقاً للحكم والإدارة نابعة من عبقريتها الثقافية والتاريخية . وقد كانت معادلة الحكم في السودان هي معادلة الديمقراطية لامعادلة الفرعون الفرد ) (٤٣).

صور عبد العظيم ، كما رأينا ، توسع محمد علي في السودان كفتح غير متم إلى نوع الفتوحات الاستعمارية التي قامت بها البرجوازية الأوروبية في القرن التاسع عشر ؛ لأنه لم يكن غير تمديد عضوى للدولة المصرية إلى حدودها الطبيعية . ولما أخذ محمد عبد الحى على التقدميين المصريين التعامل مع الحقائق السودانية بمعايير مخالفة لما يتعاملون به مع الحقائق المصرية أو العامة . ففى حين يحلل عبد العظيم الاستعمار الأوروبى وفق معطيات طبقية يتمتع بالكلية عن إجراء مثل هذا التحليل لفهم علاقات القوة بين مصر والسودان . وقال محمد عبد الحى في معرض تعليقه على المحتوى الاجتماعى الاقتصادى لشعار وحدة وادى النيل :

« ثم لماذا ينسى التقدميون المصريون أن يفسروا هذا الشعار في مصر في ارتباطه بنمو البرجوازية الصناعية منذ عهد محمد علي باشا وطلعت حرب وصناعات النسيج وطموح تلك الصناعة الوليدة للتوسع ورغبتها في خلق أسواق للمصنوعات المصرية - والسودان في ذلك كان « عمقا استراتيجيا اقتصاديا واضحا » (٤٤).

فخلافا لقول عبد العظيم لم يكن توسع محمد علي في السودان حركة عسكرية محايدة إلى العمق السودانى ، أو مدأ للحاف الدولة المصرية على قدر ساقياها . إن للفتح المصرى بواعث في التركيبة الاقتصادية الاجتماعية في مصر ، وهى بواعث تستحق الدرس مثل ما استحققت البواعث الطبقية للاستعمار الأوروبى درس التقدميين المصريين .

## نظرة عامة

(دفع الاقتراء) خطاب بانس نوعاً ما؛ لأنه يعتقل نفسه في اعتبارات الإنصاف والندية ولا يتجاوزهما إلى كبد الحقائق وجلها. فحتى المصري المتهم بالاقتراء نجده يسأل المعاملة بالمثل من محاوريه السودانيين، فقد آمن عبد العظيم على حق المؤرخ في نقد مثالب الحكم المصري ولكنه اشترط عليه أن ينتقد بنفس المستوى الطبقة الحاكمة السودانية من السلاطين والتجار، لأنها ظالمة مثل طبقة مصر الحاكمة وكانت ضالعة في تجارة الرقيق حتى قبل مجيء محمد علي<sup>(٤٥)</sup>. ففى خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) يُخشى على الأطراف أن تفرق في مقتضيات الإنكيت، ويغيب عنها النقد التاريخي الذي ينبغى أن يبدأ علنياً وينتهي بأقل الخسائر.

عيب خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) أنه مسكون بالماضى لا فكاك له منه. فكل واقعة جديدة في هذا الخطاب هي إعادة تمثيل للواقعة الأولى. فقد انتهت هذه الواقعة التي نناقشها من خطاب (دفع الاقتراء) إلى إعادة إنتاج المسألة الأصل في كتابة تاريخ السودان في القرن التاسع عشر وهي كون ذلك التاريخ عظمة نزاع<sup>(٤٦)</sup>، في صراع الشرعية بين أطراف الحكم الثاني؛ وهما مصر وإنجلترا.

فلم يكذب يعيب حسن أحمد إبراهيم على المؤرخين المصريين وصايتهم على تاريخ السودان حتى لمح عبد العظيم بغير صعوبة إلى أن حسن ربما كان يتبنى ادعاءات المؤرخين والسياسيين الأجانب (تقرأ الإنجليز) عن العلاقة الاستعمارية بين الشعبين المصري والسوداني. فهو يصف حسن في كتابه المعنون محمد علي في السودان وكأنه في (سباق مع المؤرخين الأجانب لإثبات العلاقة الاستعمارية والاستقلالية بين مصر والسودان). وقد تفوق عليهم بكفاءته العلمية ومهارته في استخدام أدوات البحث العلمي التاريخي<sup>(٤٧)</sup>.

خصص عبد العظيم مقاله الثالث لدحض أكلوبة الاستعمار المصري للسودان التي أطلقتها السياسة البريطانية طوال الاحتلال البريطاني لمصر والسودان، واجتهدت لتدخلها في روع السودانيين لتضم الروابط القومية والوطنية بين الشعبين وتشتت بالسودان. ولدحض هذه الأكذوبة لجأ عبد العظيم إلى إبراز ميزات للحكم المصري لم تقع للحكم الإنجليزي حتى أنه (لو قورن العهد المصري والعهد الإنجليزي لكانت النتيجة في جانب مصر، دون

انجلترا<sup>(٤٨)</sup>. ولا يخفى أن خطاب ( الاقتراء ) و ( دفع الاقتراء ) يرتد بنا هنا الى الأربعينيات وهي زمان حمى التوثيق والإعلام التي اعترت مصر وانجلترا حول من هو صاحب السيادة على السودان . فمثل هذه الردة في الخطاب تكاد تنقطع بنا عن موم ثلاثة عقود وأكثر من علاقات دقيقة لدولة السودان المستقلة مع مصر .

## خاتمة

تشكل فترة الحكم المصري أو التركي - المصري غصة تاريخية في حلق العلاقات السودانية المصرية . فأعداد متزايدة من السودانيين ترى في تلك الفترة وثورة المهدي عليها منشأ مميّزاً للفكرة الوطنية السودانية ، بل ولل فكرة الثورة السودانية . ومن الجانب الآخر ، فالمصري لا يريد أن يرى تلك الفترة واقفة أمام النقد التاريخي بملكاتها وحدها من غير امتياز أو احتراسات أو تحفظات مضافة عليها من الخارج بواسطة المؤرخ المصري .

وهذه المواقف السودانية المصرية المتهاكسة المتشددة هي التي ، توقعنا شتتاً أو لم نشأ ، في خطاب ( الاقتراء ) و ( دفع الاقتراء ) الذي هو حلقة مفرغة من طلب الإنصاف والمبالغة تفضل بنا ، ولا تعبر بنا ، الى ضفاف حسن الفهم أو حسن التفاهم .

لن يتقصص الوطنية السودانية اعترافها أن الفتح المصري أو الفتح التركي - المصري كان حقيقة مختلفة نوعاً ما عن الاستعمار الغربي ، وأنه جرى - مهما كان الرأي في دوافعه الأخرى - في سياق الفكرة الإسلامية الجامعة . وأذكر أن الدكتور تاج السر حرّان قد دعا في ندوة الذكرى المثوبة للثورة المهدية ( الخرطوم ، ١٩٨١ ) إلى أن نتلطف في الكتابة عن حكم الترك للسودان حتى لا نتوحش في هامشية سودانية تنقطع بنا عن ديناميكيات المركز العربي الإسلامي .

وواضح من الجانب الآخر أن لأحد في تمام العقل في السودان يحتمل مصر اليوم إثم فترة الفتح المصري أو التركي - المصري . وسيكون من الاشتطاط الفريد أن يكتب المؤرخ المصري ، كلما جاء ذكر تلك الفترة بالأماضيح أو التبوير . وأول خطوة في انتعاش المؤرخ المصري من هذا الحب الجمل لتلك الفترة أن يحسن معرفته بوقائع تلك الفترة الصعبة في السودان من واقع نصوصها السودانية المكتوب منها والشفاهي . وهذه مبادئ أولية في تحريرنا من خطاب ( الاقتراء ) و ( دفع الاقتراء ) وإخراجنا من أسر التاريخ وإدخالنا في سياقه .



## الهوامش

• ملحوظة للمؤلف : قرأت صورة باكورة لهذا المقال في ( ندوة العلاقات المصرية السودانية بين الماضي والحاضر والمستقبل ) التي عقدت في القاهرة في الفترة من ١٣ الى ١٥ مايو ١٩٨٩ .  
Michael Foucault, The Archaeology of Knowledge ( New York, 1972), pp. 27, 29, 49 (١)

Edward Said, Orientalism ( New York, 1979), pp. 95. (٢)  
وإدوارد سعيد خلافاً لفكره يعتقد أن للمؤلف الفرد للإفادة أثراً مقطوعاً به في تكييف الخطاب . انظر صفحة ٢٣ من كتابه الذي سبقت الإشارة إليه .

(٣) انظر مثلاً V.Y. Mudimbe, The Invention of Africa (Bloomington, Ind., 1989).  
(٤) صدر الخطاب (Discourse) من دار جامعة انديانا للنشر في ١٩٨٨ وعبرها روسويزاً مولير وكاتلين ودودر كما تصدر مجلة «الخطاب والمجتمع» من منشورات سيج ( Sage ) وعبرها نوبن فان ديك .  
(٥) زار الدكتور محمد حسين هيكل باشا السودان في يناير ١٩٢٦ في إطار الاحتفال بافتتاح خزان سنار على النيل الأزرق . وكان لاسم الدكتور ونيته في أسباع ناشئة السودانين آنذاك الذين أقبلوا على كتاباته في ( السياسة ) و ( السياسة الأسبوعية ) المصرية اللتين كان يتولى رئاسة تحريرهما . وقال المحرم حسن نجيلة بأسف : إن تلك الناشئة لم تحظ بالاجتماع بيكل للظروف السياسية الضاغطة آنذاك حيث إن ذبول ثورة ١٩٢٤ في السودان ، التي اتهمت بريطانيا المصريين بإثارتها ، كانت عاقبة بالمتخ السياسي . وقد تراعت هذه الذبول في كتاب هيكل باشا الذي صدر في القاهرة عقب زيارته للسودان مباشرة ، انظر حسن نجيلة ، ملامح من المجتمع السوداني ( الخرطوم : بلا تاريخ ) ، صفحة ١٧٣ .

(٦) نشر محمد حسنين هيكل في جريدة الأهرام ، وقد أعادت نشرها جريدة السودان الجديد بتاريخ ٨ / ١١ / ١٩٦٤ كلمة بعنوان « ثم ماذا بعد في السودان ؟ » تحدث فيها بمعادلات سياسية باردة عن انتصار ثورة السودان في أكتوبر ١٩٦٤ ، إبان اشتعالها ضد نظام حيد العسكري . قال هيكل : إن انتصار الثورة ليس بحاسم بعد ، لأنه مما لا يستبعد أن يتخض عليها المجلس العسكري الذي تراجع ليحفظ بقواه إلى فرصة مواتية . ورأى أساء إلى السودانين يرود الكلمة السياسية ومؤثراتها إلى خيبة متوقعة . وقد كتب موسى صبري في جريدة الأخبار المصرية يفسر الثورة الناشئة وكأنها فرع من الثورة الناصرية وريثاً من مبادئها في القومية والوحدة والاشتراكية . وقد تأذى الناس من ذلك كثيراً وبسيرة جامعة من السودانين مظاهرات إلى السفارة المصرية حرقت العلم المصري . وقد تذكر قادة السودان ومصر ذبول الحوادث بلباقة . وغضاباً هذه الأيام عما يروييه الصحفي السوداني المنضم محمد الحسن محمد سعيد في كتاب يصدر قريباً . وأنا مدين له بهذا المامش .

- (٧) الكتاب تبرة الذمة في نصح الأمة . وقد رأى فيه من انتقلوه عام ١٩٧٨ في جريدة الأهرام وغيرها أنه ضرب من الشعوذة والخروج من جادة الدين .
- (٨) محمد عبد الرحيم ، النداء في دفع الاقتراء ( القاهرة ١٩٥٣ ) ، ص ٤٠ و ٤١ .
- (٩) نفسه ، صفحات ٣٨ و ٤٤ .
- (١٠) نفسه ، صفحات ٣٢ و ٣٩ .
- (١١) نفسه ، صفحات ٣٧ و ٤١ .
- (١٢) نفسه ، صفحة ٤٠ .
- (١٣) نفسه ، صفحة ٦٠ .
- (١٤) نفسه ، صفحات ٤١ و ٤٣ و ٤٤ .
- (١٥) نفسه ، صفحة ٤٥ .
- (١٦) نفسه ، صفحات ٣٣ و ٣٤ و ٤٥ .
- (١٧) نفسه ، صفحات ٣٠ و ٣٧ و ٤٤ .
- (١٨) الوادى ، يونيو ١٩٧٩ .
- (١٩) الصحافة ١٤ / ٤ / ١٩٧٧ .
- (٢٠) سوداناو ، أغسطس ١٩٨١ .
- (٢١) سوداناو ، مارس ١٩٨٣ .
- (٢٢) الصحافة ٥ يناير ١٩٨٤ .
- (٢٣) الوادى ، يونيو ١٩٧٩ .
- (٢٤) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ .
- (٢٥) نفسه .
- (٢٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .
- (٢٧) نفسه ، يوليو ١٩٨٠ .
- (٢٨) الموقف العربى ، مايو ١٩٨٠ .
- (٢٩) الصحافة ، ٤ / ١٠ / ١٩٧٩ .
- (٣٠) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .
- (٣١) انظر العدد الأسبوعى لجريدة الصحافة خلال شهرى مارس وأبريل ١٩٧٩ ، وانتظر كذلك عبد الله على إبراهيم « تاريخ السودان : عبر أى مرآة » سوداناو ( أغسطس ١٩٨١ ) . ويحسن الرجوع الى جريدة الصحافة ١ / ٥ / ١٩٨٤ ومجلة سوداناو ( مارس ١٩٨٣ ) .
- (٣٢) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .
- (٣٣) نفسه .

(٣٤) الصحافة ، ٤ / ١٠ / ١٩٧٩

(٣٥) الوادى ، يوليو ١٩٧٩

(٣٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٧) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ ونوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٨) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .

(٣٩) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٠) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ . انتقد الدكتور يوسف حسن مدني ، المتخصص في الثقافة المادية من علم الفولكلور ، في كلمة له بنودة عن التاريخ والروايات الشفاهية ( جامعة الخرطوم ، ١٩٨٩ ) أولئك الذين ينسبون إلى الحكم التركي المصري الفضل في تطوير المواصلات النهرية بالسودان . فالأتراك المصريون ، في قول يوسف ، لم يجدوا تطويراً في النقل النهري إلا بمقدار ما كان ذلك التطور خادماً لأغراضهم المخصصة . فقد ثلاث أنواع المراكب التي استحدثها النظام التركي المصري بزوال دولة ذلك النظام وعاد السودانيون أدرجهم إلى أنماطهم التقليدية في المراكب التي تنسق فيها الصناعة مع حاجيات المجتمع . فالخروج المشغول بالتاريخ الإداري يجد نفسه يزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء في ظل إدارة بعينها . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الثقافي تأتى له أن ينظر إلى موضوعية التطوير بشكل أكثر تعقيداً ، أى ليست كحركة رقى عميدة بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

(٤١) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٢) الوادى ، يوليو ١٩٨٠ .

(٤٣) نفسه .

(٤٤) نفسه . .

(٤٥) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩

(٤٦) تجد تفصيلاً مناسباً لفكرة تاريخ السودان كعظمة نزاع بين إنجلترا ومصر ومطالبها في السودان في كلمة لي بكتاني أنس الكتب ( الخرطوم ١٩٨٥ ) وهى الكلمة التي قامت فيها مساهمة المرحوم البروفيسر مكى شبيكة في كتابة تاريخ السودان . فقد كتب شبيكة كتابه العملة المعنون السودان في قرن ( القاهرة ١٩٤٧ ) في وقت اشتداد تلك المطالب في الأربعينات ولذا اختط طريقة وسطى ذات كيمياء محرية جعلت كتابه مقبولا لأطراف الخصومة حول تاريخ السودان .

(٤٧) الوادى ، سبتمبر ١٩٧٩ .

(٤٨) نفسه .



هذا القسم من الكتاب مسودة ليبحث أطول عنوانه « الرق في السودان : نحو أنثروبولوجيا الخبر » أتناول فيه مفهوم الرق في السودان الذي أذاعه الدكتوران سليمان بللو وعشارى أحمد محمود فى كتابيهما ملهبة الضمير الرق فى السودان الصادر فى ١٩٨٧ . وهى معالجة نظرت فيها إلى الجدل الذى استثاره الكتاب محلياً وعالمياً فى ملابسات الحرب الأهلية المملودة الناشبة فى جنوب السودان . فقد حقق الكتاب فى حادثة صدام مؤسفة بين جماعات الرزيقات والدينكا فى مدينة الضعين بغرب السودان راح ضحيتها عدد كبير من الدينكا ، وانتهى نفر منهم إلى أشكال من « الاحتجاز » سماها الكتاب « رقاً » وسماها الآخرون « أسراً » .

فى الشق الأول من هذا القسم ، تجد عرضاً للكتاب نشرته فى جريدة الأهم السودانية فى خريف ١٩٨٧ . ثم تجد فى الشق الثانى عناية وتديقاً بصحة إطلاق مصطلح « الرق » على النحو الذى جرى فى البادية السودانية بين شعبي الرزيقات والدينكا . وتجد فى الشق الثالث للمبحث نظراً فى مفهوم سميت «تخليب الرزيقات» كان أذاعه فى عموم بللو وعشارى ، وهو المفهوم الذى ينظر إلى النشاط السياسى لجماعة الرزيقات كمجرد مقلب فى سياسة الحكومة السودانية المركزية ضد الحركة الشعبية لتحرير السودان التى يقودها العقيد جون قرنق منذ ١٩٨٣ . وفى هذا الشق نرد الاعتبار إثنوغرافياً لأداء الرزيقات السياسى كنشاط قائم فى ذاته ، ومبرر بقناعاته ، ومتجه لأغراضه الباطنية ، ومتحالف - لا خاضع لها - مع الحكومة .

ويبقى شق رابع كنت قلمته فى مؤتمر للسياسة الخارجية السودانية بمعهد الدراسات الأفريقية فى عام ١٩٩٠ عالجته فيه دلالات استتبال العام العالمى الغربى وجماعات حقوق الإنسان

أخرجت  
البادية  
السودانية  
أثقالمها  
وقالت  
الصفوة :  
« مالها »

الضاغطة لكتاب بلدو عشاري ولصورة جماعة الرزيقات ، كقناص رقيق في إطار ما استقر عند ذلك الرأي والجماعات من صورة بالسة للعرب هي من صنع ذلك الرأي والجماعات ومن جنتيهما على نفسيهما . وهي كلمة مازلت أنقحها وأمل في نشرها لاحقاً .

(١)

### مذبحة الضعين : شفاء الكتابة أم تشفيها

سيفيق نفر كثير بكتاب مذبحة الضعين والرق في السودان ١٩٨٧ لسليمان بلدو وعشاري أحمد محمود ، للحاضرات بجامعة الخرطوم الذي تحريا فيه الأحداث المؤسفة التي وقعت وتقع في بلدة الضعين ، بغرب السودان ، منذ نهاية مارس ١٩٨٧ والتي راح ضحيتها عدد لم يُحصر بعد من أبناء الدينكا ، الجماعة السودانية الجنوبية ، قتلاً واسترقاقاً بواسطة شعب الرزيقات من عرب البقارة المسلمين . فكشف المستور في قماشة علاقتنا الإثنية ( العرقية ) والاجتماعية ليس تقليداً فكرياً ووطنياً معلوماً .

ولذا كانت أحداث مثل أحداث الضعين ( التي ليست هي الأولى في هذا الباب بالطبع ) إما غابت تدريجياً في غياهب النسيان في الشمال أو روج لها أهل جنوب السودان تظاهروهم ؛ في ذلك وسائل إعلام ودوائر سياسية يشتبه أهل الشمال في نواياها . وبين الصمت من جهة واقتصار كشف ديناميكيات مثل هذه الحوادث على المبنى عليهم ضاع من بين أيدينا جنس مهم من الكتابة السياسية هو التحقيق الشامل الذي يتحرى فيه الكاتب مظلمة ما من كل وجوها ليصر الناس بمداه ، وقواها ، ومغزاها ، وخلفياتها ، وما يترتب عليها ، وما ينبغي عمله بشأنها . وهذا الضرب من الكتابة السياسية هو غير « تقرير لجنة التحقيق » الذي يصدر عن لجنة مكونة من قبل الحكومة . ولدينا عينة ناضجة من الضرب الأخير في التقرير للحكم الذي تحرى أحداث عام ١٩٥٥ في الجنوب .

ونقول عرضاً هنا إنه لمن المخجل أن يسقط في الجمعية التأسيسية (١٩٨٦ - ١٩٨٩) الاقتراح الداعي لتكوين لجنة للتحقيق في أحداث الضعين ، موضوع كتاب السيدين بلدو وعشاري . إن حاجتنا إلى التحري المستقل في مثل ما قام به السيدان بلدو وعشاري حاجة

ماسة . فلا مستقبل للنظام الديمقراطي عندنا ، إذا انفردت الحكومة أو الجهة المتضررة ، سواء من الحكومة أو غيرها بإذاعة وجهة نظرها في الأحداث المعينة ، بوصفه الحقيقة التي لا معقب عليه . وسيحتاج كل مواطن لا يعتز برأيه فحسب ، بل بالطريقة التي يكون بها ذلك الرأي ، إلى أن يستمع إلى حل إن لم يكن كل وجهات النظر المعنية . إن ذلك من حق عقلنا وفؤادنا علينا كما هو أصل في المواطنة المدعوة إلى الانشغال الحق بأمر الوطن ، لا إلى مجرد التصفيق أو اللعن . ولهذا نحمد لبلدو وعشارى خروجهما بهذا التحقيق مفتحين جنساً في الكتابة السياسية لا يقوم النظام الديمقراطي إلا به .

يعيب كتاب بلدو وعشارى مع ذلك ميله القوى إلى الفضح والتأجيح ، مما أبعدته إلى حد كبير عن جنس التحقيق السياسي وقربه كثيراً إلى عرض حال المظلوم . وقد يعزى ضيق من ذكرنا من الكتاب إلى سيادة هذا الميل الفضحى . وربما زكى هذا الميل الكتاب لدوائر مختلفة رأت فيه أن شهد شاهد من أهله ( أى أنه صارت تصدر عن بعض أهل الشمال مثل بلدو وعشارى اتهامات لأهلهم الشماليين بشأن سوء معاملة أهل الجنوب ) . وقد انتهت هذا الميل بالكاتنين إلى هدم عناصر التماسك ، واستقلال الاستقصاء في تحريرهما هدماً كبيراً .

فما يعيب كتاب خرج مؤلفاه للتحقيق في أحداث الضعين ، متطوعين مستقلين ، أن يمتنعا في الوقت ذاته عن التماس رأى الرزيقات المعتلين ، أو ممثلى الحكومة في الضعين وهم الممثلون الذين شهّر المؤلفان بدور الفرجة الذى اتخذوه حيال توالى الأحداث للجدل الذى نشر قائمة بأسمائهم على صفحتى ٤٤ و ٤٥ . ولم يتصل المؤلفان بأى من جماعة الرزيقات على معرفتهما بالحركين والمفذين منهم للمذبحة في الضعين وعمليات الاسترقاق . فقد اتصل المؤلفان فقط بتلميذ عمره ١٢ عاماً تصادف أن تطابقت روايته مع الرواية العامة للشهود من الدينكا الذين اعتنى المؤلفان بإفاداتهم . ولا أدرى وهذه خطة في التحقيق مخلة ، ولا أدرى كيف ساعدت للكاتنين أصلاً وهما على ما نعرفه من تمام التأهيل الأكاديمي .

ولعل أبلغ دلائل هدم المؤلفين لمنهج التحقيق هو تأخيرهما تحليل جذور المذبحة ليأتى ، كالفصل الرابع من الكتاب ، بعد أن انشغلا في الفصول الثلاث السابقة بملاحقة بوليسية دارجة للقتلة من الرزيقات ، بوصفهم قتلة عاديى لا طاقم ممثلين في دراما سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية . وهى الدراما التى فصلّ الكاتبان عناصرها الطبقيّة الاجتماعية بسداد كبير في فصلهما الرابع . ومن أسخف أدوار هذه الملاحقة الكيدية إشارتهما المتكررة لرجل من الرزيقات متهم عندهما بالهمة في تعقب وقتل الدينكا .

أشار الكاتبان له مرة بـ «أحدهم معروف اسمه ص ٢٣» ومرة أخرى كـ «أحد عرب الرزيقات معروف باسمه ووظيفته ص ٢٨» ، ومرة ثالثة بـ «الشخص المعروف باسمه ص ٢٨» . ولم يزع الكاتبان الستار عن هذا الشخص إلا على صفحة ٤٣ لنعرف أن أول حروف اسمه هما (أ ، ن) وأنه رزيقي وكموسنجي بسوق مدينة الضميين ، وقد امتلك عربة منذ وقت غير بعيد . فلماذا هذا الطريق الطويل إلى الآن ؟ ولماذا هذه المرمطة لإنسان من حقه أيضاً أن تعرض بيانات اتهامه بشكل موجز ودقيق ؟ وهذا التطويل مما يذكر بكمايدات الأطفال وغير الأطفال مما لا يصح في مجال الاتهام باللبح .

لقد أدى تأخير الفصل الرابع المتعلق بجذور المذبحة في بنية المجتمع الرزيقي المتغير من جراء السياسات القومية والجنوبية إلى نتيجة أخرى مؤسفة . فقد جاءت صور التضامن الرزيقي والحكومي مع الدينكا إبان اللحنة ( انظر صفحات ٣٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٧٥ ) ، من مثل تبليغهم بقرب وقوع المذبحة ومساعدتهم على الهرب وإيواء الناجين منهم ، بلا إطار مرصود في صلب التحقيق . فقد وردت هذه الرموز الحية من التضامن كوقائع متناثرة عشوائية في سياق المذبحة . وكان خليقاً بالكاتبين ، اللذين قصدا بكتابهما حماية الكيان السوداني على مبادئ حقوق الإنسان ، أن يحتفلا بهذه الرموز احتفالاً كبيراً ، ويشددا عليه منهجياً . فهذه الرموز ، مهما يكن من أمر ، أبقي من الضحايا والقتلة والثارات . فقد حفظت مثل هذه الرموز السودان دائماً واحداً بعد كل كارثة أو مذبحة . ولا ينبغي لكاتب يؤرقه مستقبل السودان الواحد أن يخطئ التقاط هذه الرموز وإبرازها في صميم منهجه . فالبكاء وأمر البكاء ما كان في آخر الأمر على الحى ، لا على الميت ، هو البكاء الذى يضمّد الجراح حقاً حين يستأنف الوطن مسيرته الجريحة الطويلة . فمما يشفى القارئ ، وهو يتابع مسلسل الأحداث الحزين ، أن يقف على شهامة عمدة منطقة «أبى مطارق» الرزيقي الذي جاء إلى مجلة نسأبته من الدينكا ، وحملهم على الدواري إلى بر الأمان . إن إيراد الكاتبين لهذا الموقف ، كواقعة عادية ، يخفي النسيج الأقاليمي المعقد الذى جرت فيه أحداث الضميين ، وهو النسيج الذى أملى على الدكتور فرانسيس ديتي بعض كتبه عن حزام العلاقات العربية والأفريقية في مناطق تداخل البقارة والدينكا .

يقصد احتفال الكاتبين بلاحقة الرزيقات كقتلة عاديين حتى عن وجهات نظر بعض شهودهم من الدينكا . فقد أظهر بعض هؤلاء الشهود سعة في النظر السياسى لم تقع حتى للكاتبين نفسيهما . فقد قال إيريك بيول ، من الدينكا ، على صفحة ٥٥ من الكتاب :



إن « الكتلونا إلا هم المستولون ... كتلاتا حكومة ... ما كتلاتا مواطنين .. ( لم يقتلنا أحد سوى المستولون ، قتلنا الحكومة ، لم يقتلنا المواطنين ) » . وهذه النظرية عينة ممتازة فيما نسميه ( فى التحليل الأخير ) . وهو عندى أصوب من نظرة الكاتين اللذين انشغلا عن هذا التحليل الدامغ الخطر بغمز ولز الرزقات كقتلة عاديين . ومن نماذج هذا التقدير السليم لبعض شهود الدينكا ما جاء على صفحة ٤٧ من الكتاب على لسان أحدهم يرد تقاعس ضابط بوليس الضعين إلى غريزة الخوف البشرى . قال الشاهد :

- هو ( ضابط البوليس ) ذاتو انخلع ، ذاتو خاف عديل كدى . قاعد يخاف عديل . جسمو ذاتو انقلب ، انقلب عديل . راسو انقطع ، تعليمات البيقولو ذاتو ( لم يعرفها ) . لانو بقى خايف . خاف عديل . أى قعد مرة واحدة وخلقى العساكر .

وبالمقارنة مع هذه الشهادة ليس فى تحليل الكاتين مجالاً لخائف خانه فؤاده أو خذلته ركبته . فالتقاعس عندهما مردود إلى جذر بسيط هو التآمر . وفى الحالين ، حال نظرة أريك بول وحال تفسير تقاعس ضابط بوليس الضعين ، يود القارئ لو اعتبر الكاتين حكمة شهودهما فى بعض وجهات تحريهما . وعندى أن مصدر حكمة الشهود قائم فى اعتبار المذبحة استثناءً قبيحاً فى علائق العيش القديم بينهما والرزقات ، وهى العلائق التى لا فكك لهم أو للرزقات منها ، فى حين يعد الكاتين المذبحة خاتمة المطاف وسبباً لشق الجيوب .

وعيب الكتاب أيضاً أنه مكتوب بعجل . ومنضرب صفحاً عن إيراد الكاتين لخاتمة الكتاب التى تمجد اتجاهات العمل حيال المذبحة ونواحيها ( صفحة ٦٩ ) قبل الفصل السادس الذى تناول عودة الرق إلى السودان . والرق ناتج من نواتج المذبحة فيما ذهب إليه الكاتين . وهذا تهوئش لا أحب أن يقبله الدكتوران من طالب مبتلى حيث يدرسان بالجامعة . وقد تركت هذه العجلة بعض الخيوط معلقة ؛ من ذلك عدد وموقف بعض جنود القوات المسلحة الذين تصادف وجودهم أثناء تعاقب أحداث الضعين . فقد جاء أنهم ثلاثة ( صفحة ٢٤ و ٢٥ ) بينما هم أربعة ( صفحة ٣٤ و صفحة ٥٣ ) . وجاء على لسان الشهود أن هؤلاء الجنود دافعوا باستقامة عن الدينكا الذين ركبو القطار ليسوقهم إلى مدينة نيالا ، بعيداً عن المذبحة ( صفحات ٢٤ و ٢٥ ) ، غير أن الكاتين عاداً ليقرا أن أقوال الشهود تضاربت حول دور أولئك الجنود أثناء المذبحة ( صفحة ٥٣ ) . وهذا مما يفاجئ القارئ الذى لم ير ، لا الكاتين ولا الشهود ، يطعنان فى مسلك هؤلاء الجنود .

إننى أقدر وأتعاطف مع الروح الليبرالية (أو الثورية إن شئت) التى أملت على الكاتبين كتابهما . ولا يخفى أنهما تخطيا موانع إثنية ضعبة ليقدموا هذه الشهادة لصالح الدينكا . وهى شهادة ربما دسّها الكثيرون ، أو غمّصوا منها بترير أو آخر . لقد لقي هذا الموقف تقرّظ السيد بونا ملوال فى « سودان تايمز » (١٩٨٧/٨/٣١) من قبلى . ولكنى أختلف معهما فيما قد يترتب على هذه الروح الليبرالية ، إن لم تحصن نفسها بموقف دقيق يلازم النقطة المركزية فى السياسة السودانية ، ألا وهى الحفاظ على الديمقراطية والسهر على غرسها عميقاً فى الوطن لأنها خيار الشعب فى ثورتين ، وحيال مسألة الجنوب بشكل خاص . قد يكون للجماعات الجنوبية أسبابها الوجيهة أو غير الوجيهة للابتعاد عن العملية الديمقراطية التى جرت فى بلادنا منذ انتفاضة أبريل ١٩٨٥ ، ضد حكم التميمري (٦٩ - ١٩٨٥) . وربما صدّتهم مخاوفهم التاريخية أو الحاضرة عن المؤسسة البرلمانية الديمقراطية أو ربما أغرقتهم قوتهم - كجيش شعبى للتحرير - بها . وهذا كله مفهوم . وسيرتكب مع ذلك الليبراليون أو الثوريون فى شمال السودان خطأً فادحاً غير مغتفر ، إن لجأوا عن مركزية الخيار الديمقراطى ليعقدوا صفقات تفهم أو تفاهم مع الجماعات الجنوبية بمعزل عن ذلك الخيار وتبعاته . أخاف أن يتحول الليبرالى الشمالى إلى « ديمقراطى » بلا مؤسسة ديمقراطية ، وأن يتحول « الثورى » إلى فوضوى قلبه على كل الحرائق الكبرى . ومخاوفى نابعة من قبول بلدو وعشارى للمنطق الذى يحيط بجيش (شعبى / إثنى - هو الجيش الشعبى لتحرير السودان) مهمة نشر الأمان لطائفة خاصة من السودانيين دون غيرها . ويقول الكاتبان فى معرض قبولهما لهذا المنطق ما يلى :

« وقد تكررت هذه الهجمات الكثيرة (من جانب الرزيقات) بوحدة فى فبراير من ذات العام ، واستمرت إلى أن كُفّ جيش التحرير وجوده فى المنطقة فى مايو - يونيو ١٩٨٦ ، وتمكن المواطنون الدينكا من الزراعة تحت حمايته . ص ٦٠ » .

ويسود هذا المنطق أيضاً فى عبارة الكاتبين التالية :

« فكانت الأبقار المنهوبة أيضاً السبب الرئيسى لهجوم قوات الجيش الشعبى على منطقة سفاهة » .

إننا لا نستبعد إخفاق الجيش القومى السودانى أو حتى تخاذله الميَّت عن حماية جماعة أورقة ما . وليس هذا بدعة فى إدارة الدولة وسياساتها . وإذا وقع مثل هذا الإخفاق أو التخاذل وجب شجبه وكسب الجيش والشعب معاً ليأتمر الجيش بدوره الدستورى . أما أن يذيع كاتب - ومن مواقع الليبرالية ومنابرها - كفاءة جيش منشق أو خارج أو حتى ثورى فى الدفاع عن جماعة معينة ، فهذه دعوة سافرة للفوضى . إن ذلك من باب صب الحرائق على الجراح ، وهذا مما لن يدر قواماً أو مقاماً للوطن ذاته .

قدّم بلدو وعشارى بصدد كشف أحداث الضعين عرضحالا ، لا تحقيقاً ، كما زعما . وهو عرضحال يتطلب منا جميعاً مواجهة وقائعه الصعبة ، و نتائجها المترتبة وخطط دماته الذى لم يجف ، بأرق شديد ، وحزن كثير ، ودبارة حازمة . وابتداءً من ذلك أن تراجع الجمعية التأسيسية نفسها ، وتُحيز بنقد ذاتى معلن الاقتراح الذى أسقطته ، والرامى إلى تكوين لجنة تحقيق فى أحداث الضعين وذيلوها . لتخاف الجمعية الله فى هذا الشعب والوطن ، وإلا فكيف تسقط اقتراحاً يدعو إلى التحقيق والتحرى .

.. وترافق مع تحول كتاب بلدو وعشارى إلى عرضحال هدم متصل لاعتبارات مرعية فى كتابه التحقيق السياسى . وأهم هذه الاعتبارات أن يفتح المحقق على كل وجهات النظر ، وأن يتمتع بحساسية عالية للتضاريس السياسية المحلية والعالمية مما ينأى به عن الكيد . وأن يحتضن فى عرضه عناصر المستقبل والخير فى العلاقات التى يتحراها حتى يقدم صورة للمستقبل الراضح فى عنت الماضى والحاضر . وهذه الخصال فى الحقيقة خليفة أن تجعل كتابه مقروءاً للجمهور الأوسع . لقد انتهى الكاتبان إلى عرضحال قوى مؤثر عن شقاء الدينكا ، واكتفيا من الجمهور الأوسع لكتاب فى بابيه بالجمهور الضيق . وقد يفسر هذا الإقبال أحادى الجانب الذى يلقاه الكتاب حالياً .

(٧)

تاجيل الوعى : لغة الأسر والرق

جاء كتاب ( مذبح الضعين والرق فى السودان ، الخرطوم ١٩٨٧ ) لسليمان بللو وعشارى أحمد محمود بمفهوم طارئ للرق فى اتصاله بمسألة جنوب السودان . كان أمر الرق يرد فى السابق ، كذكرى تاريخية من القرن التاسع عشر ، يقدر أنها تشكل حاجزاً ثقافياً نفسياً بين تأخى الجماعة العربية والأفريقية فى السودان . وجاء كتاب بللو وعشارى ليقول إن ممارسة الرق قد تجددت بين عرب السودان وزنجه فى ذيل صدام حكومة السودان والقوميين الجنوبيين فى الجيش الشعبى لتحرير السودان منذ ١٩٨٥ عند يحر العرب - كبير الذى يتداخل عنده عرب البقارة ودينكا الجنوب . قد ساغ للكاتبين وصف تجدد هذه للممارسة بـ (عودة الرق) ، كمؤسسة اجتماعية بين عرب البقارة وضحاياهم بين الدينكا<sup>(١)</sup>.

يرد بللو وعشارى ظاهرة الرق هذه إلى سياسة حكومة الصادق المهدي (١٩٨٦ - ١٩٨٩) فى إدخال مليشيات عرب الرزيقات فى دورة لحرب<sup>(٢)</sup> ضد الجيش الشعبى لتحرير السودان . وقد ترتب على إدخال الرزيقات هذا تشويهاً اجتماعية وسياسية مثل بروز النهب المسلح للماشية الدينكا ، كوسيلة للإثراء الطفيلي وتدمير الغزوات لاسترقاق الدينكا<sup>(٣)</sup>.

ونورد أدناه قسمات ظاهرة الرق التى وردت عند بللو وعشارى فى التقارير التى أوردتها جريدة ( سودان تايمز ) عن هارين أو آبيين من ذل الرق :

١ - تقوم بالاسترقاق غزوات رزيفية مدججة بسلاح أوتوماتيكى<sup>(٤)</sup> زودت به الحكومة مليشيا الرزيقات . وتجنه هذه الغزوات بعد نهب البقر وحرق البيوت وقتل الرجال إلى استرقاق النساء والأطفال والفتيات بشكل رئيسى<sup>(٥)</sup>.

٢ - يتعرض المسترقون إلى أنواع من العنت حتى بلوغهم ديار أسيادهم . فهم مضطرون إلى السير على الأرجل . وإذا أبدى نفر منهم ميلاً إلى الهرب جرى ربط رقابهم إلى جبل معقود إلى طرف حصان بينما ارتدف الحافظون الأطفال<sup>(٦)</sup> ، وقالت هاربة إنها

وصاحباتها قد تعرضن للاغتصاب البشع أدى إلى وفاة بعضهن<sup>(٧)</sup> ، بينما نفت أخرى تعرضها للاغتصاب<sup>(٨)</sup> .

٣- والغالب أن الخاطفين يتوزعون الأرقاء فيما بينهم على آخرين<sup>(٩)</sup> ، ولا تخلو التقارير من إشارات إلى بيع المخطوفين بواسطة خاطفيهم<sup>(١٠)</sup> .

٤- وفي باب المعاملة بعد بلوغ الدار جاء أن إحدى العائلات قد ذبحت خروفاً إكراماً للأرقاء<sup>(١١)</sup> ، إلا أن الشكوى من سوء الأكل مقارنة بأكل أسيادهم طاغية<sup>(١٢)</sup> . ويتسرى السادة النساء من رقيقهم اللاتي يدفع بهن للعمل في استخراج حب البطيخ أو دق وطحن عيش الدخن - والويكة والسمسسم وتعبئة هذه المستخلصات في جوارات<sup>(١٣)</sup> . وتعمل النساء كذلك في غسل الصحنون وحلب اللبن وغيرها من أشغال البيت لتستريح سيدات النساء<sup>(١٤)</sup> واشتكى صبيان مسترقون من الدينكا أنهم كانوا يعزقون الأرض وأرجلهم مقيدة خوف الهرب<sup>(١٥)</sup> وأنهم ما نالوا أجراً لقاء عملهم وقد عاشوا على الذرة المسلوقة<sup>(١٦)</sup> . وقالت هارية إنها كانت تُضرب بالعصى على بطنها إذا ما اشتكت سيده الدار من بطنها<sup>(١٧)</sup> .

٥- ويتخلص المسترقون من ريقة الرق إما بالهرب أو بدفع فدية أو بواسطة مساعي الخبيرين من الدينكا والرزيقات . فقد هرب صبي من الرق بركوب جمل حتى أسلم نفسه إلى بوليس الفاشر الذي أودعه أهل الدينكا في القوات المسلحة<sup>(١٨)</sup> ، كما مكنت زوجة رزيفية خيورة (وصفتها خادمتها بطيبة القلب) خادمتها من الهرب ليخلى لها زوجها<sup>(١٩)</sup> . ومن الجانب الآخر دفع عم أحد البنات المسترقات مبلغ ٦ آلاف جنيه لتحريرها هي ورفاقها الاثنى عشر من الجنسين . فالخاطفون من المسيحية على حد قولهم يمولون مليشياتهم بما يقع في أيديهم من البشر والماشية . وقد تضامن (نفر من الرزيقات بما فيهم عملة رزيقى) مع مانجوك جييتي مانجوك الوسيط لتحرير أهله من الدينكا ، وبعض هؤلاء الرزيقات كانوا ضمن أولئك الذين عقد معهم مانجوك عهداً على الأخرة يوم استضافهم في قريته عام ١٩٨٥<sup>(٢٠)</sup> . ويسود جهة التحرير شك كبير في جدوى البوليس ، إما لأنه غالباً ما كان من عرب البقارة<sup>(٢١)</sup> ، أو لاعتقاد البوليس بغياب الحكومة ذاتها مما يحبط عمله<sup>(٢٢)</sup> .

وفق بلدو وعشارى إلى تسمية الظاهرة الموصوفة أعلاه رقاً ، لأنها بالفعل كذلك فيما نخوض فيه فيما بعد . غير أن ما يعيب مؤلفهما أنهما قد عالجا هذا المفهوم بغير تحوط كبير مطلوب في استخدام هذا المفهوم المستهجن . وقد وصف عشارى نفسه هذا المفهوم بأنه هو

أقصى انتهاكات حقوق الإنسان وأشدّها فظاح<sup>(٢٥)</sup>؛ ولذا أبدى عشاري في البداية ضيقاً ملحوظاً بمن لم يروا صواب اصطلاحه «الرق» لوصف الظاهرة موضوع نظرنا . قال عشاري :

« إن الرق حقيقة واقعة في السودان . . وفي هذا السياق لا تجدى السفسطة الأكاديمية البائرة حول (نمط الإنتاج) و (الإطار القانوني) للرق والظروف التاريخية . . إلخ ، من حذقات وبهلوانيات لغوية مما يردده بعض المثقفين . فكل الخصائص الجوهرية لهذه الظاهرة موجودة في مؤسسة الرق الراهنة : الغزوة ، الهجوم الخاطف ، القتل والخطف ، الرحلة على الأرجل ، الحبال الملتفة حول الأعناق ، استباحة الشرف ، الاستغلال الاقتصادي والتداول السلعي ، وإن لم يكن له غطاء قانوني قومي فإن الإيديولوجية السائدة في الإقليم توفر له الشرعية اللازمة . لن يجدى الزوغان من هذه الحقائق<sup>(٢٦)</sup> .

إن ضيق عشاري بضبط مصطلحه مؤسف جداً . فضمن أكثر مسائل الرق في أفريقيا ، استشارة سياسياً وأكاديمياً هي مسألة تعريف هذه الممارسة في ملاساتها الأفريقية الخاصة . وأهمية مثل هذا التعريف للمخصص مما سنعرض له ، حين نعالج كتاب بللو وعشاري كخطاب قصده بشكل رئيسي أيضاً ، تأليب الرأي العام ضد ممارسة الرق في السودان كوجه من وجوه انتهاكات حقوق الإنسان .

وضيق عشاري كأكاديمي (وقد جرى ترويح كتابه وزميله بللو دائماً ككتاب صادر عن أستاذين بجامعة الخرطوم) بما أسماه (السفسطة الأكاديمية) بصد تعريف مفهومه للرق ، مما سوف يؤسف له كثيراً أيضاً . وقد أدار عشاري ظهره لهذه السفسطة حين سمى كتابه (عمل سياسي قاصد للتدخل في المعركة المحتملة حول انتهاكات حقوق الإنسان) وليس بحثاً أكاديمياً جامداً<sup>(٢٧)</sup> . وهو يوحى هنا بأن السياسة مما يصلح بغير تقييد بالتعريفات وأن الأكاديمية (التي لا أدرى كيف ساغ لعشاري وصفها بالجمود بإطلاق) خبيرة لا تنتفع السياسة بها .

وقد رأيت أكثر من ظاهروا عشاري قد قبلوا هذا التبخيس لخبرته الوحيدة المؤكدة ، وهي الخبرة الأكاديمية ، وسوغوا له التحلل منها بفقه مختلف فيه عن الموضوعية والحياد

الطبقى والاجتماعى (٢٨) . لقد شدد عشارى على ضرورة أن يتصدى المثقفون لانتهاكات على حقوق الإنسان (كنشاط فكرى وكعمل سياسى واجتماعى) (٢٩) . وفى إناطة المثقفين بهذه المهمة وتقديم مكوناتها الفكرى على غيره من المكونات ، لا يملك المرء إلا أن يعجب لاستهانة عشارى بالخبرة الأكاديمية .

أهم من ذلك كله أن النقاش الجيد الذى جرى لمفهوم الرق عند بلدو وعشارى مما يقوى اليقين بحاجة الكاتبين الابتدائية إلى العناية الأكاديمية بمفهومهما ، قبل إذاعته على نطاق واسع . فقد ساهم هذا النقاش فى تعريفنا بممارسات وأشكال للتنظيم الاجتماعى فى القطاع الذى عرف بالقطاع التقليدى لم يكن للمركز السياسى يوليها كبير اعتبار ، من حيث الدرس والتحرى والإدغام فى الصورة السياسية العامة للوطن . وهذا الإهمال هو وجه من وجوه غربة السياسة المركزية عن الأهالى من سواد الناس الذين تنظمهم مؤسسات اجتماعية وأعراف استغلقت فهمها على الساسة المركزيين . وقد استخدمها أولئك الساسة ، كأجهزة للتعبئة والتصويت ، حين لم يقع لهم فهم ديناميكيتها وبواعثها فى الوقائع القرابية والبن جماعية . وأدى هذا إلى تخفيض السياسة علنا إلى مجرد إدارة لم تثر الصفوة فيها غربة الاستعمار الأجنبى ووحشته فحسب ، بل مازالت تلك الصفوة تتباكى فى أثره لكفأته فى إدارة « الأهالى » .

دار الحوار حول الظاهرة موضوع النظر بين من يسميها رقاً من جانب ، ومن يسميها أسراً من الجانب الآخر . فقد تمسك عشارى فى نقاشه بما جاء فى كتابه مع زميله بلدو من أن الظاهرة التى نحن بصدد هارق ما فى ذلك شك ، وأن أصل المسألة فى ( وجود أطفال وفتيات ونساء من قبيلة الدينكا محتجزين قسراً لدى بعض أسر قبيلة الرزيقات فى جنوب دارفور ، وهؤلاء الأفراد يتم استغلالهم وانتهاك حقوقهم بطريقة غير مقبولة فى هذا الزمان ) (٣٠) .

وفى الجانب الآخر نجد معارضى بلدو وعشارى الذين يقولون بأن أولئك المحتجزين إنما هم أسرى الحروب والغارات التى تقع بين القبائل (٣١) . فعند تشوب مثل هذه الحروب يقع بعض الأشخاص من طرف أسرى للطرف الآخر ، ويكون إفرأجهم رهيناً باستتباب الصلح بين الطرفين وتحديد الدية (٣٢) . وقد استكر بعضهم أن تسمى هذه الظاهرة رقاً أو رهناً أو حتى أسراً فى استعمالها المعاصرة ، وعدوا ذلك ترفاً ذهنيًا ( يصلح أن يكون داخل

الصالونات ومتديبات الأبراج العاجية (٣٣) ، في إشارة غير خافية إلى الجامعة والأكاديمية . ونقول استطراداً : يالبؤس الأكاديمية التي لا وجميع لها من بين المتحاورين .

عرف معارضو عشاري الظاهرة أنها أسر في غير المعنى المستعمل في الحروب الحديثة ، حيث يبقى الأسير في كنف أسره ، متمتعاً بحمايته ، منحرفاً في ممارسة عمل يعيش منه ( كسائر أفراد الأسرة الأسيرة التي ليس من بينها عاطل عن العمل ) (٣٤) . ويبقى الأسرى على الحال الموصوف حتى انعقاد مؤتمر الصلح القبلي ؛ حيث يفرج عنهم في إطار تسوية سلمية شاملة . وقد عدّ محرر جريدة الأيام محبوب محمد صالح إطلاق كلمة ( رق ) على الظاهرة ظلماً لأن الكلمة مشحونة بعمان عاطفية وتاريخية حادة (٣٥) وعدّ البعض إطلاق ( رق ) على الظاهرة من نوع الافتتاح الذي جاءت به الحركة الشعبية لتحرير السودان إلى الساحة السياسية لتستلزم المال والعطف من القوى الأجنبية (٣٦) .

لا نعدو الحق إن قلنا إن إطلاق مصطلح ( الأسر ) على الظاهرة التي نحن بصدها لا يضعها في كلياتها وضماً دقيقاً . فالقول بأنها أسر إذاً هو نوع من تهيب نقل الأبناء غير السارة . فمن الناحية النظرية ، فالظاهرة موضوع الدراسة هي حالة رق نموذجية ، إذا قارناها بمثيلاتها في الرق الأفريقي . فالحظف والأسر والرهن كلها تقع ضمن مصادر الرق الذي يقع بالقهر . فضحايا الحطف العشوائي أو المنظم ( وغالباً ما كانوا من النساء والأطفال كالحالة التي نتجراها هنا ) مصدر معروف من مصادر الرق . ويدخل في عداد مصادر رق القهر هذا الرهائن الذين لم تقتلهم قبائلهم ، أو الأفراد الذين دفعوا إلى آخرين بمثابة دية ، أو أولئك الذين جرى خلعهم ليتهوا رقيقاً (٣٨) .

وهناك مصادر أخرى للرق في أفريقيا توصف بأنها حبيبة . من ذلك مبادلة الأطفال والكبار بالذرة في أيام للجاعات حتى ينجوا أهلهم من الهلاك (٣٩) . وقريب من هذه الحالة الأخيرة ما ورد في الأنباء - وفي ملايسات نزوح الدينكا إلى دارفور - عن اضطراب الدينكا إلى بيع أطفالهم لقاء مال يشترون به ما يسدون ومقهم (٤٠) . فالظاهرة التي نحن بصدد تحريها إذاً « رق » . وتسميتها بذلك نوع من الواقعية (٤١) ، وامتنال للخبرة المقارنة والنظرية في مسألة الرق في أفريقيا .

ولعل أميز حجج الفريق الذي يصف الظاهرة بأنها أسر هو قوله إنها أسر متبادل يحتجز بمقتضاه عرب البقارة نفرًا من الدينكا والعكس صحيح . وقيمة هذه الحججة أنها جردت



الأطروحة التي بوب استرقاق عرب البقارة للدينكا في سياق اضطهاد عرقى طويل الأمد . فهذا الاسترقاق عند أهل هذه الأطروحة جزء من منظومة من إجراءات للتفرقة العنصرية يقوم بها العرب المسلمون المتسلطون على الجماعات الأفريقية المتزوجة من السلطة<sup>(٤٢)</sup> . فواقع مثل الكشة ( وهي تفرغ مدن كالعاصمة من غير المرغوب فيهم اجتماعياً أو عنصرياً بتهمة التطفل ) والمذابح مثل مذبح الضعين<sup>(٤٣)</sup> ، والتعيين المحدود للمتقدمين من الأقليات للتعين كدبلوماسيين<sup>(٤٤)</sup> ، كلها من نسيج العلاقات غير المتكافئة بين الجماعات العربية والأفريقية في السودان . فإذا صح أن الأسر والرق متبادل بين الدينكا والرزيقات سقطت أطروحة العنصرية ، وأصبحنا يلزاة مسألة أكثر تعقيداً .

الإشارات إلى ممارسة هذا الأسر أو الرق من جانب الدينكا أو غيرها من الجماعات الجنوبية قديمة ، وقد أخذت تتوالى مؤخراً ، ولم يسلم حتى الجيش الشعبي لتحرير السودان مؤخراً من اتهامات بممارسة مثل هذا الأسر أو الرق . فقد جاء أن الدينكا أسرت ( نقرأ استرقت ) نفرًا من الرزيقات عام ١٩١٠ وخلعوا أسنانهم السفلى ورسوموا على رؤوسهم علامة قبيلة الدينكا المميزة . ولم يسترد الرزيقات هؤلاء الرقيق إلا بعد سنين طويلة<sup>(٤٥)</sup> . كما ورد أن الدينكا أسرت أو استرقت نساء من الرزيقات في ١٩١٤ ، واستردهن الرزيقات بعد شن غارة على الدينكا<sup>(٤٦)</sup> ، كما أسرت عصابة من الدينكا نفوكك التابعين لحركة الأنانيا جملة من نساء عرب المسيرية عام ١٩٦٤<sup>(٤٧)</sup> . كما يقول الرزيقات إن الدينكا مازال تحتفظ برقيق منهم منذ عام ١٩٨٤<sup>(٤٨)</sup> .

وجاء أيضاً أن بوليس باتيسو ، وهم من النوير الجنوبيين احتجزوا ثلاثة أفراد من المسيرية عام ١٩٧٧ ؛ ولنا أدرج المسيرية البرليس في عداد العاديين من النوير<sup>(٤٩)</sup> . وهذه عينة مبكرة من انفرط عقد الدولة وعودة طاقمها من البوليس وغيره إلى ولائه القبلى الأذى . وهذا ما اشتكى منه ضحايا مذبح الضعين ، ومن استرقوا في ملابساتها الذين اتهموا أفراد الشرطة من البقارة ، وغيرهم في بقية أجهزة الدولة بالتحلل من ولائهم للدولة لصالح ولاه قبلى ضيق<sup>(٥٠)</sup> .

إن بعض ممارسات الجيش الشعبي لتحرير السودان مما يصح اعتبارها داخلية في ظاهرة الرق التي أجملتنا عنصرها من كتاب بلدو وعشارى ، ومن رأوا رأيهم . فقد توالى اتهام

ذلك الجيش باختطاف المواطنين في مناطق قيسان وجنوب النيل الأزرق<sup>(٥٢)</sup> وبقارة الرزيقات<sup>(٥٣)</sup>. ووصف أحدهم هذا الخطف بأنه ممارسة للرق؛ لأن جيش التحرير يستقر للمخطوفين في نقل المؤن من مكان لآخر<sup>(٥٤)</sup>. بل إن هارباً من الحركة الشعبية لتحرير السودان قال: إنه قد أسره جيش التحرير، وجنّده فيه مع عدد من شبان القرية بعد هجوم شنه جيش التحرير على قريته. ووصف الهارب رحلتهم إلى معسكرات تدريب جيش التحرير في أثيوبيا في عبارات قريبة مما أوردناه عن ظاهرة الرق موضوع حديثنا هذا<sup>(٥٥)</sup>.

وروت فتاة جنوبية للصحف قصة اختطافها بواسطة جماعة من جيش التحرير هاجمت مدينة راجا في ٢٧/٧/١٩٨٧. وسنورد مقطعاً كبيراً من تلك القصة لمقارنتها بقصص الديكوايات للمخطوفات من قبل عرب البقارة التي أوجزنا منها صورة الرق التي نعالجها في هذه الكلمة.

قالت الفتاة: (وكنّا أنا أنام في منزلنا فحضر إلينا أربعة أفراد مسلحين وضع أحدهم الكلاشنكوف على رقبتي، وقال لي أخرجي جميع ملابسك، وما لديك من مال وقاموا بخلع سني بالسكين وأخذوني معهم ضمن مجموعة من الأسرى (فيهم ٢٤ بنتاً) إلى مدينة (أريات) وكنّا نسير لمدة ٢٤ يوماً من ديم زبير إلى أن وصلنا إلى تلك المنطقة، وكنّا نحمل لهم أمتعتهم وعند مدينة (خييولي) قسّموا الأسرى إلى مجموعتين كبار السن من الرجال، والنساء قاموا بقتلهم، وأخذوا معهم الشباب والشابات، وكانوا يقومون باغتصابهم ومنهم صغار السن أي الذين تتراوح أعمارهم بين ٨ - ٩ سنوات كانوا يموتون من تلك الممارسات والجوع والضرب، ويأمرونا بأن نضع عليهم حزاماً من القش ونتركهم. وصلنا إلى معسكرات الخوارج (جيش التحرير) بأريات ووجدنا أسره وأخذ كل واحد منهم بنتاً لتخدم أسرته في البيت تحضر الماء وتطحن الذرة وتحضر الحطب من الغابة، كل هذا وكانوا يحرمونا الأكل معهم، وكانوا يرمونا بفضلات الأكل فكنا نضطر إلى أكل النبق وبعض الثمار.

مكثت على هذه الحال فترة ثلاثة أشهر فكرت في الهرب، فقممت وزميلة أخرى بالفرار إلى مدينة راجا، وقد استطعنا أن نقطع المسافة في ستة أيام<sup>(٥٦)</sup>.

وقد كانت بعض ممارسات جيش التحرير، ومن بينها اغتصاب النساء، موضوع رسالة غاضبة كتبها قارئ من الجنوب إلى جريدة (السودان تايمز)<sup>(٥٧)</sup>.

من أقتل آفات البحث العلمى تفادى تسمية الظواهر بمسمياتها . فهذا التصادى مما يغيبش  
الوعى بالظاهرة أو يؤجله . ويوفر التغبيش والتأجيل فرصة للخصم الفكرى أن يتسلل عبر  
تسيب المصطلح إلى غايته يسر . وهذا بعض ما أصاب الفئة التى تمسكت بوصف الظاهرة  
موضوع بحثنا بأنها أسر لارق .

فالتفرقة بين الأسر والرق فى نطاق للمجتمعات التى نتحدث عنها مستحيل ؛ لأن الأسر  
فيه مصدر معتمد من مصادر الرق كما أسلفنا القول . فقد قال السيد أحمد المغربى : إن  
الأسر مما يقع فى الحروب ، ولكن توزيع الأسرى من أجل استرقاقهم بواسطة أسر من  
خطفوهم مما يشكل مخالفة لكرم الأرومة والمبادئ الإنسانية<sup>(٥٨)</sup> . وغاب عن المغربى أننا  
لا نتحدث هنا عن الحروب بشكل عام ولكن عن حروب تهرى فى بيئة اجتماعية مخصصة  
يتحول أسرى حروبها ضرب لازب إلى رقيق .

ومن باب تغبيش الوعى ، أو تأجيله أيضاً ، كلمة الدكتور حسن الترابى إلى  
جريدة ( الكريستيان سينس مينتور ) والتى قال فيها : إن ما جرى بين الرزيقات والدينكا ليس  
هو الرق المعلوم ولكنه أسر ناجم عن غزوات يعامل الأسرى فيها معاملة الرقيق ،  
ويجوزون فى حالة هى إلى الرق أقرب ، وهى حالة يجرى فيها توزيع النساء والفتيات بين  
طاقم من قاموا بالأسر ويمسكون بالأطفال لـ ( خدمتهم )<sup>(٥٩)</sup> ، ( والأهله فى  
أصل الحديث ) ، وما منع الترابى من القول بأن الظاهرة التى وصفها بأنها رق غير غلالة  
رقيقة من الحياة أو اللجلاج .

ومن باب تأجيل الوعى بالظاهرة أيضاً هو آلام التنسين الطويلة ، قبل ولادة المصطلح  
الأدق لتلك الظاهرة . قد ذكر محبوب محمد صالح أن الأسرى ، الذين أطلق سراحهم  
بعد الصلح بين المسيرية والدينكا المنعقد فى بانبوسة ١٩٧٧ ، كانوا من المسيرية . وعلى  
ضوء هذه المعلومة تساهل محبوب إن كان هؤلاء المسيرية مما يمكننا عددهم ( رقيقاً )  
للدينكا . وأردف محبوب قائلاً : ( ولو افترضنا ذلك فهو على أسوأ الفروض (رق  
متبادل)<sup>(٦٠)</sup> .

وهذا التنسين الصعب مما لاحظته عشارى على مواقف الصادق المهدي - رئيس الوزراء  
- من الظاهرة . فقد بدأ الصادق بالقول إنها أسر قبلى ثم انتهى إلى وصفها بأنها رق قبلى  
متبادل<sup>(٦١)</sup> . وواضح أن تهيب تسمية الظواهر بأسمائها لا يصمد أمام عارضة الوقائع

القوية . فقد انتهى كل من محجوب والصادق إلى وصف الظاهرة بالرق ولكن بعد لأي وتطويل في آلام التسنين .

وتعرض الخشية من تسمية الظواهر بأسمائها ؛ أولئك المترددون إلى ضعف كبير يزاء خصوصهم الفكريين ، فقد انتهز عشاري إصرار مناظره على ثنائية (الأسر) و (الرق) ليمرر إحدى أفكاره غير المثينة عن أن استرقاق بعض الدينكا ، بواسطة الرزاقات ، هو تشويه ترتب أساساً على إدخال حكومة الصادق المهدي عرب الرزاقات في دورة الحرب ضد جيش التحرير . وهي فكرة امتنع فيها عشاري كلية عن تحميل جيش التحرير أى وزر في حالة الدينكا ، في دورة حربه ضد الحكومة (عما ستوجزه في عرضنا الشفوي للمؤتمر) .

استفاد عشاري من تفريق خصومه بين (الأسر) الذي يترتب على التزايدات القبلية و (الرق) الذي هو معنى آخر<sup>(٦٣)</sup> ؛ ليسأل (هل هناك حقاً حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات بعد عام ١٩٨٥ بحيث يكون هؤلاء الدينكا أسرى حرب ، أم أن الأمر ينطوي على غزوات مسلحة تقوم بها مليشيات لأهداف أحدها الاسترقاق) . فهذه الغزوات في قول عشاري لم تقع في سياق حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات ؛ لأن آخر حرب بينهما كانت في عام ١٩٧٤ وانتهت بصلح بانوسة ١٩٧٦ ، وقد تم تسليم الأسرى بعد ذلك الصلح<sup>(٦٤)</sup> .

واضح أن علوى (الأسر) قد أصابت عشاري من خصومه . فقد قبل عشاري أن يصف الجماعة التي تقع للمحاريين بـ (الأسرى) لكي يبرر قناعته بأن الذي جرى بعد ١٩٨٥ من احتجاج للدينكا بواسطة الرزاقات (ويفضل سياسة الحكومة) هو (رق) . وهكذا ابتعد عشاري عن مصطلح الرق ، الذي يشمل كل المحتجزين في حالات الصدام القبلي بين الدينكا والرزيقات ، ليفاصل مثل خصومه حول فقه الرق والأسر . فالذي حدث بعد ١٩٨٥ هو (الرق بعينه)<sup>(٦٥)</sup> عند عشاري ؛ لأنه معنى بهذه الفترة وسياسة حكومة الصادق المهدي فيها ، أما قبل ذلك فقد تكون أوضاع المحتجزين أسوأ وربما حالات رق ، ولكنها فردية ومعزولة<sup>(٦٥)</sup> .

## خاتمة

وصف المقال ممارسة احتجاز بعض الدينكا بواسطة الرزيقات في أعقاب منبحة الضمين ، على ضوء التقارير للأخوذة من أولئك الذين قيس لهم الخروج من ذلك الاحتجاز . وأخذ المقال برأى من سعى تلك الممارسة ( رقًا ) وضعف رأى من سماها ( أسرًا ) .

نظر المقال في مفهوم الرق ومصادره في المجتمعات الأفريقية التقليدية ، ووجد أن الذي وقع من احتجاز للدينكا بواسطة الرزيقات ( والذي يقع من احتجاز للرزيقات بواسطة الدينكا ) رق له قسات وديناميكية الرق في تلك للمجتمعات الأفريقية . كما نفر المقال من الأخذ بمصطلح ( الأسر ) ؛ لأنه تأجيل للوعى بتلك الممارسة ولأن القائلين بأنه أسر لا يمانعون إذا ما انضغطوا من التصريح بأنه رق ( قبل ) أو متبادل .

ولأن استرقاق الرزيقات للدينكا ( والعكس صحيح ) رق إثنوغرافى لم يرَ المقال صواب أولئك الذين حملوا ممارسة الرزيقات له محامل الاضطهاد العنصرى . فممارسته متاحة نظريًا وعمليًا للدينكا على الرزيقات وللمورلى ( وهى جماعة جنوبية أيضًا ) على الدينكا والنوير .

بتوطين ممارسة الرزيقات استرقاق الدينكا ، ( وهى التى انسكب حولها حبر كثير ) فى وقائعها الإثنوغرافية ، وفى إطار الدراسات النظرية لممارسة الرق فى إفريقيا ، نبه المقال إلى ضرورة إيلاء عناية قصوى للدراسة البنيات الاجتماعية ( التقليدية ) لكى يتسنى للسياسة المركزية أن تنهض على استارة ووجلان .



(٣)

## جدل الدولة والقبيلة

لقت كتاب مذبحه الضعين الانتباه ، بقوة ، إلى جدل الدولة والقبيلة في السودان على ضوء دراسة لصدام الرزيقات والدينكا . ولم يبلغ الكتاب ولا مناصروه في الصحف السيارة الغاية من ذلك الجدل . فقد انشغل بلدو وعشارى باستصدار إدانة سياسية للحكومة القائمة على أيام مذبحه الضعين ، وجعلوا من الرزيقات ، إلى حد كبير ، جماعة مؤتمرة بأمر تلك الحكومة في إطار استراتيجيتها للقضاء على الجيش الشعبى لتحرير السودان . فقد جاء في الكتاب :

« فنتج عن هذا إخلال سريع بإيقاع روتين الحيلة التقليدى وبدأت تتولد تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية في مجتمع الرزيقات . فأصبح النهب المسلح من الدينكا بواسطة مليشيات الرزيقات المدعومة من قبل الحكومة وسيلة فاعلة للإثراء الطفيلى . بل وجد شرعية كاملة في سياق السياسات الحكومية في المنطقة . وأصبح الرق مؤسسة رائجة في مجتمع الرزيقات ، وتوافر إمكانية إعادة توليدها وتوظيفها في هذا المجتمع ، تحت سمع وبصر الحكومة . ومن جهة أخرى بدأت تبرز في مجتمع الرزيقات ، وفي مدينة الضعين على وجه الخصوص ، شوفينية عرقية . وهذه تغذيها إسقاطات التحولات المجتمعية المتصلة بالهجرات إلى المنطقة نتيجة لعوامل الجفاف شمالاً والحرب جنوباً ، وازدياد التنافس على الخدمات والموارد ، وإفقار التربة ، وتعقد البنية الاقتصادية ، وتصاعد الصراع بين جيل الشيوخ وجيل الشباب داخل المجتمع الرزيقى والصراع السياسى للحلى المتداخل مع القومى ، وكذلك الفوارق الطبقية المتصاعدة في المجتمع » .

وقد اقتضت تلك الاستراتيجية التى اتبعتها الحكومة أن تبعث الصراعات التاريخية بين الدينكا والرزيقات ، وهى الصراعات التى توقفت عام ١٩٧٦ بعد عقد مؤتمر بابنوسة للمصلح بين القبيلتين . ولم تقع بعد ذلك المؤتمر إلا حوادث فردية بين القبيلتين اللتين تدخلتا اجتماعياً وتزواجتا وتعايشتا في هدوء نسبي . ففى نظر الكتاب أن الحكومة قد قامت ببعث هذه الصراعات ، وسعت إلى تسعيرها ودفعت بقبيلة الرزيقات ، وكذلك قبيلة المسيرية ، إلى دورة الحرب بين الحكومة وجيش التحرير .

فقد شجعت الحكومة تكوين مليشيات من بين عرب الرزيقات ، وقدمت لها تسهيلات عدة في مجال الحصول على السلاح والذخيرة ، وهذا جعل من الرزيقات أداة من أدوات الحكومة لتنفيذ استراتيجيتها في تفويض دعم الجيش الشعبي وسط قبيلة الدينكا . وفي ظل شرعية انتهاك الدينكا تفاقم الإثراء الطفيلي بين الرزيقات فأغرى الشباب المعدم المتحفز لتحقيق تطلعاته المادية . وشرعية انتهاك الدينكا هي نفسها التي حولت الرق من مجرد حالات فردية معزولة إلى ممارسة كاملة تقوم بها وتستفيد منها فئات حليفة للحكومة من المتظمين في المليشيات . وعليه ، فقد خلقت سياسة الحكومة الظروف الملائمة لعودة الرق كمؤسسة في مجتمع الرزيقات .

لقد خفّض هذا التحليل قوام الرزيقات القبلي ليجعله أداة من أدوات الحكومة أشبه بمخلب القط لتنفيذ استراتيجية الحكومة ضد الجيش الشعبي . وقد وجد هذا التحليل غطاءه النظري في مداخلة الدكتور الراحل كمبر الذي نفى أن يكون تحليل بلدو وعشارى قد نظر إلى المفهوم الكلاسيكي لمصطلح القبيلة ، لأنه ليس للقبائل ثمة وجود اجتماعي فعلي ، كيانات قائمة بذاتها ومستقلة بتناسكها الداخلي . فوجود الرزيقات والدينكا السياسى فى نظير الراحل :

« يتحدد مواقع أفرادهم فى نظام علاقات الإنتاج سواء فى الريف أو المدينة ، وقد أضحى هذا الوجود لا يتحدد فقط بعلاقات أفراد بعينها كما كان سائلاً تاريخياً . فبعد نشأة السلطة المركزية ( فى السودان منذ ١٥١٤م ) أصبحت العلاقات الداخلية والخارجية ( للقبائل ) . . تتحدد بعلاقاتها مع السلطة المركزية » .

لا يرى الراحل للقبائل قواماً مستقلاً عن المركز السياسى منذ بداية تاريخ السودان الحديث فى ١٥٠٤م ، وهو تاريخ نشأة دولة الفوئج الإسلامية . بعبارة أخرى لا يرى الراحل هذا القوام فى القبائل منذ تشكلت القبائل ذاتها التى لا يرجع تاريخ نشأة أى منها إلى ما قبل ١٥٠٤م . وهذا يجعل من تقسيم الراحل التاريخ إلى فترة مبكرة كانت القبائل فيها جهازاً اعتبارياً ، وإلى فترة لاحقة تلاشت فيها تلك الاعتبارية لصالح المركز السياسى ماحكة لا طائل منها . وقد نبه الدكتور محجوب التجاى إلى أن إنكار الراحل للوجود الاجتماعى للقبيلة خارج الوجود السياسى المركزى عالم يهتد به بلدو وعشارى فى منهجهما . ذلك

أنهما - خلافاً للواتق - ركزا في كتابيهما على الصراع القبلى ، وسميا القبائل بأسمائها ، وورصدا أشكال الصراع الداخلى فيها فى اتصاله بمشروع تجميد هويتها .

ومع ذلك مال بلدو وعشارى إلى تخفيض القوام القبلى ، كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعى ، ليصبح مجرد أداة من أدوات الحكومة ، كما مر وقد سوغ للكاتبين « تغليب » الرزىقات ( أى جعلها مجرد مخلب قط فى استراتيجية الحكومة ) منهجهما للمجافى للتاريخية . فقد اختارا بشكل تحكمى واقعة مذبحة الضعين وملابساتها ونواجمها لتقسيم الأداء السياسى للرزىقات إلى مرحلتين . ففى المرحلة الأولى توقف التاريخ وتعطل نزاع القبيلتين بالكلية ، ولم يكن الرق فى هذه المرحلة إلا حالات فردية معزولة . أما المرحلة الثانية فهى التى بدأت الحكومة فيها بإدخال الرزىقات فى دورة حربها ضد الجيش الشعبى والتشوهات التى أحدثها ذلك فى علاقتى الدينكا والرزىقات . وفى هذه المرحلة الأخيرة تبدو قبيلة الرزىقات خالية الوفاض من أى ديناميكية فى نزاعها التاريخى مع الدينكا ، لأنها محض أداة ومخلب قط . فتدخل الحكومة فى سياق العلاقات بين الدينكا والرزىقات هو عند الكاتبين وقبعة وليس ضعفاً مضافاً إلى الضغوط التاريخية التى تحكم علاقات الدينكا والرزىقات فى زحام المراعى المشتركة وحدود الدار القبلية .

كما هو واضح أفرع الكاتبان القوام الرزىقى من كل هوية أو مطلب لكى يصبح مخلباً يحارب جيش التحرير الشعبى ، لا أصالة عن نفسه بل وكالة عن الحكومة ، وما قاد الكاتبان إلا عقيدتهما فى جيش التحرير الشعبى الذى قد يستكثرا حربه إلا على حكومة مقبلة . من الجانب الآخر ، يزين بعض الرزىقات لبعضهم الآخر أن تحالفهم مع الحكومة لصد غارات جيش التحرير الشعبى والدينكا إن هو إلا موقف وطنى ويطولى .

إن أمر العلاقات بين الدينكا والرزىقات عندى أعقد . فلا الوكالة الحكومية التى قال بها بلدو وعشارى ، ولا الوطنية مع الحكومة التى يقول بها الرزىقات ، بكافيتين فى تحليل دوافع الرزىقات فى مواجهة جيش التحرير الشعبى الذى ينشط بين الدينكا وفى أرضهم .

تتفق رواية جيش التحرير الشعبى ، كما وردت عند بلدو وعشارى ، ورواية الرزىقات فى أمرين . أما الأمر الأول : فهو تردى علاقات الدينكا ، الرزىقات إلى دركها الحالى ابتداء من ١٩٨٥م . الأمر الثانى : هو أن إدخال الحكومة للرزىقات فى دورة حربها لجيش التحرير ( حسب رأى بلدو وعشارى ) أو إدخال جيش التحرير للدينكا فى دورة حربه



للحكومة (حسب رواية الرزيقات) هو الذى غير من طبيعة النزاع القبلى المعروف بين القبيلتين .

قال بلدو وعشارى إن قوات جيش التحرير قد بدأت تظهر فى منطقة بحر العرب ، وهى بعض دار الدينكا ، فى ١٩٨٥ ، وأنه لم يكن لتلك القوات أثر كبير لأنها كانت مجموعات صغيرة متفرقة . بينما يرى رواية الرزيقات أن الأذى الذى لحق الرزيقات منها كبير على الأقل . فقد هجمت تلك القوات مثلاً فى ١٩٨٦ على بادية الشيخ كوكاية الخواجى الرزىقى ، وقتلت أربعة عشر شخصاً ، ونهبت اثني عشر ألفاً من رؤوس الماشية . وقد أרך كتاب الضعين : أحداث وحقائق ، الذى أصدره لفيف من أبناء الرزيقات فى ١٩٨٧ ، لعدد من الغارات والمذابح التى قام بها جيش التحرير أو الدينكا ، لافرق على الرزيقات بين ١٩٨٥ و ١٩٨٧ . وقائمة الغارات هذه مما يصح مضاهاته بما أورده بلدو وعشارى عن غزوات للرزيقات وحلفائهم على الدينكا ليستقيم التحرى التاريخى ، الذى لا يبدو أننا سنصل فيه إلى تحديد مريح للمعتدى والمعتدى عليه ، أو من للخطى ومن المصيب . فالتاريخ ، للأسف ، ليس ساحة مثالية لمحاكمة من هذا القبيل . وغاية الأمر أن نسيج الخصومة بين الرزيقات والدينكا يشير إلى نزاع جدى حول مصالح جدية ، وفى إطار تحالفات جدية .

من رأى بلدو وعشارى أن الرزيقات طرف غير أصيل فى صراع الحكومة وجيش التحرير الذى تغذيه قبيلة الدينكا . فقد قالوا إن النزاع بين الحكومة والرزيقات قد تغيرت طبيعته التقليدية ، بفضل إدخال الحكومة للرزيقات فى دورة حربها لجيش التحرير . وقد نجم عن هذا الإدخال تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية جعلت ممارسات النهب المسلح من الدينكا وحتى استرقاقهم ممكناً . وكانت مذبة الضعين فى هذا السياق تجسداً لكل هذه التشوهات ، ويصح القول ، هنا ، إن الحكومة قد جنت على الرزيقات أنفسهم حين جنت على جيش التحرير والدينكا من ورائه . ولستأ نزيد هنا على قول بلدو وعشارى بأن الرزيقات لم تكن سوى طرف غير أصيل فى صراع الحكومة وجيش التحرير وكان الرزيقات كان فى وسعها أن تبقى على الحياد ، تمارس عيشها الحىى المألوف ، وعلاقتها الودية مع الدينكا بمنجاة من كل تشويه .

إن للرزفقات أو لبعض كتابهم رأيا آخر بشأن أصالة مسائلهم كطرف فى الصراع على أفة حال . فقد تخوف الرزفقات من نقل جيش التحرير ، وقوامه الدينكا ، لنشاطه إلى المنطقة الحدودية بين الرزفقات والدينكا عند منطقة بحر العرب بين مديرية دارفور ومديرية بحر الغزال ، مرعى الرزفقات الرئيسى ومصدر مياههم المهم طوال فترة الصيف . فمن شأن وجود تلك القوات عند ذلك الفاصل سد المنافذ أمام تحركات الرزفقات جنوب بحر العرب وتعرض دورة وعيهم للهدم . وقد أثار دخول قوات التحرير الشعبى ذات التدريب الجيد إلى تلك المنطقة الفاصلة ، المفترقة إلى الحماية العسكرية ، مخاوف الرزفقات . وقد خاف الرزفقات أن يكتسب نزاعهم القبلى التقليدى مع الدينكا بعدا قوميا يجعل « أسلوب مومترات الصلح والاجتماعات القبلية لفض النزاعات ذات جدوى أو حتى ممكنة كوسائل لبحث أسس حل النزاع القبلى » . لقد جاء جيش التحرير بإضافة صلبة ترجع من كفة الدينكا فى النزاع القبلى وتحول الأجنة القبلية ، حول المراعى وقشها وأنعامها ، إلى أجنة وطنية حول الأرض والشعب وهويتها .

ولنذكر أن هذه لم تكن المرة الأولى التى غيرت فيها حروب عصابات الحركة القومية الجنوبية العديدة طبيعة النزاعات القبلية بتقديم الأجنة القومية على الأجنة القبلية ، وتخريد ( من جعلها خردة ) آليات علائق قبائل الشمال والجنوب التى تراوح بين النزاع وإلى الصلح . فقد رصد عبد الوهاب عبد الرحمن ، بتوفيق كبير ، كيف تشكل صراع المسيرية والدينكا نفوك فى الفترة ما بين ١٩٦٤ و ١٩٧٧ تحت التأثير الغالب للحركة القومية الجنوبية ، فى طور نضالها المسلح بقيادة الأنانيا للفترة ١٩٦٥ - ١٩٧٢ . وبعد اتفاقية أديس أبابا للحكم الذاتى الإقليمى فى ١٩٧٢ . فتحت تأثير تلك الحركة المسلحة انقسم الدينكا نفوك إلى قسمين : قسم تمسك بالأجنة القبلية فى ترتيب المراعى والمياه بينه وبين المسيرية الأحمر بصورة تلبى أقصى مطامحه فى العيش والأمن . أما القسم الآخر فقد انحاز إلى الأنانيا والحركة القومية الجنوبية التى أرادت أن تردف مطلبها بملكية الأرض فى بلدة أبى وبحر العرب بمطلب فى هوية سياسية منفصلة . ومن آيات ذلك مطلب الحركة القومية الجنوبية وممثليها بين الدينكا نفوك بأن تضم بلدة أبى ومنطقة بحر العرب إلى محافظة بحر الغزال ؛ أى إلى الإقليم الجنوبى . وواضح أنه لا المسيرية ولا الرزفقات من بعدهم من يرغبون فى أن تتحول بعض مراعيهم عنهم إلى الإقليم الجنوبى ؛ حيث السلطات على آلية القرار للدينكا ، شريكهم اللود فى تلك المراعى .

إن تسمية بلدو وعشارى للفرق المسلحة بين الرزاقات وغيرهم بـ ( المليشيات ) مما يشير مسألة قديمة فى علم الأنثروبولوجيا ، وهى ما يسمى بـ ( ترجمة الثقافة ) ، أى قدرة لغة وثقافة ما فى الإيفاء بالمعاني الدقيقة وظلال المعانى التى ترد فى دراسة تلك الثقافة لثقافة أخرى . فاستخدام « مليشيا » للإشارة إلى المؤسسة المسلحة بين القبائل السودانية يجعل هذه المؤسسة تبدو كجسد غريب مفروض من أعلى ، أى من الدولة ، ولا منشأ لها فى باطن القبيلة ، كت تنظيم اجتماعى سياسى . فهذه الكلمة الأجنبية ( مليشيا ) بمحض غربتها ، ربما ساقط الواحد إلى الاعتقاد بأن الدولة وحدها هى القادرة على اختراع المليشيات ، تقديرًا لخطرها وفائدتها . ومما يعمق مثل هذا الفهم قول بلدو وعشارى إن الحكومة فى إطار خطتها لتقويض الجيش الشعبى قد « شجعت تكوين مليشيات بين عرب الرزاقات » ، وكأن الرزاقات خلو من نظم الدفاع عن النفس والتحدى على الغير ، وهى نظم يلجؤون إليها كلما تحملت الدولة فى مثل ما نراه فى عقدنا هذا .

ولعل من أدق قسمت هذا التحلل هو اتخاذ أجهزة الدولة ، وبخاصة فى القوات المسلحة والشرطة ، قرارات تنسجم مع أجندة القبائل التى تنتمى إليها الطائفة الغالبة فى تلك الأجهزة . فقد لاحظ بلدو وعشارى توارى أجهزة الدولة التدريجى عن ساحة المواجهة غير المتكافئة بين الرزاقات والدينكا فى مدينة الضمين . فقد كان متطوراً أن تحمى الدولة الدينكا الأقل حيلة ، غير أن أجهزتها المحلية قد اختارت أن تنسجم مع مصلحة طاقمها القبلى الرزاقى ، وهذا فى معنى عبارة عبد الوهاب عبد الرحمن حين قال إن المسيرية الحمر يرون فى الشرطة من جماعة النوير فى باتيو مجرد نوير حين خاصموا النوير ذات مرة . وقد بلغ هذا التحلل مداه حين اشتبكت جماعات الدينكا والفريت فى مدينة واو فانحازت الشرطة التى قوامها الدينكا إلى الدينكا ، بينما انحازت القوات المسلحة التى قوامها الفريت للفريت . ومن قسمت تحلل الدولة البارزة إحجام المواطنين فى دارفور عن التبليغ عن حوادث النهب المسلح التى يتعرضون لها . ويشكل حجب البلاغ والمعلومات عن الدولة سحب ثقة جامع عنها .

أهدى المسالك إلى تقليل فاقد المعنى من جراء « ترجمة الثقافة » هو تسمية النظم السياسية والاجتماعية باسمها للحلى المخصوص . فمثل هذه التسمية المخصوصة هى بمثابة الاعتراف بخلوص هذه النظم من التاريخ والإحياءات الخاصة للاسم الأجنبى . علاوة على أن مثل هذا الإجراء يفتح الباب واسعاً للتعرف على النظم فى نسبها التاريخى والاجتماعى فى خاصة مجتمعا . فقد سعى كتاب الضمين أحداث وحقائق فرق الرزاقات

المسلحة بـ (العقدا) وهو اسمها المتعارف عليه بين الرزقات . وأول دلالات كون أن هذه الفرق المسلحة لها اسم محلي افتراض أن لها تاريخاً خاصاً ووظائف تقليدية تنهض بها . وهذا ينفي عنها شبهة أنها محرشة ، أو أنها أداة من أدوات سياسية معلومة لحكومة ما . والمعروف أن نظام (العقدا) ، الذي قديماً يأتي بأسماء أخرى ، كيان مسلح أصيل للقبيلة السودانية ظل قائماً في تفاوت في المدى والخطر في البادية السودانية ، التي يقصر عنها ظل الدولة في أزمان تاريخية ، بعينها وفي أمكنة موسمية في مواسم نشاطات تلك القبائل الاقتصادية . وقد تحرى كاتب هذه السطور مؤسسة « القوم » الشبهة بين قبائل الكباش في خصوصية نشاطها في القرن التاسع عشر الميلادي ، وأبان عن الأسس الدقيقة التي توزع القوم بمقتضاها أساليبها من القبائل الأخرى . إن سياق مؤسسة (العقدا) التاريخي والاجتماعي والتقليدي ليتبدل باستخدام المصطلح الأجنبي (مليشيات) ونحوه . وإذا تعطلت هذه السياقات لم يتورع الباحث ، وهو يخوض بغير علم بها ، من عدل المؤسسة القبلية العسكرية جسراً أجنبياً على القبيلة لا وظيفة باطنة بها .

ومن شأن هذه السياقات للمؤسسة القبلية العسكرية ، التي أُلحنا إليها ، أن تساعدنا في فهم جملة من الترتيبات المرتبطة بها . فالذي يرى أن المليشيات القبلية هي اختراع حكومي لا غير ، ربما لم يصدق فرسان (الراميل) ، وهم مليشيا المسيرية الحمر ، وهم ينكرون أن للحكومة يد في تمويلهم أو أن لها أي سلطان عليهم . فالقاعدة عندنا أن للذي يدفع ويسلح اليد العليا ، ولكن فرسان المراحيل يقولون : إنهم يلقون أجرهم بما ينهبون . ولأن الحكومة لا تمويلهم فهي عاجزة أن تطل أسراهم ومنهوباتهم . ولنا تسام قواف المراحيل أهل الأسرى لدفع الفدية . قد نكذب دعوة المراحيل هذه بوصفها تغطية لضلعهم مع الحكومة . ولكن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية تشير إلى أن مثل هذا الإجراء في العون الذاتي عادي ومتبوع . وقد يفسر هذا الإجراء لماذا يوزع المراحيل أسراهم من الدينكا إلى رقيق للخدمة تارة وإلى أسرى للمساومة والفدية تارة أخرى . كما يؤدي التقاضى عن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية إلى إهمال رموز هذه المؤسسة وخطابها . فقد لاحظ بلدو وعشارى مثلاً الدور التحريضي للحكومات ، وهن الشاعرات المغنيات المثيرات لحمية القتال بين القبلية ، في مذبح الضعفين . وهو دور لم يخل منه أى مشهد من مشاهد الصدامات القبلية . فقد لاحظ عبد الوهاب عبد الرحمن نشاطاً مماثلاً للحكومات في نزاع المسيرية الحمر والدينكا / تنوك . فقد ضمتعت الحكومات على بابو نمر ، زعيم الحمر ،

للانتقام من هجوم شنه الدينكا على المسيرية الحمر . ويؤيد رواية عبد الوهاب عبد الرحمن ما سجله بلدو وعشارى من تمثيل بجث القتلى من الدينكا فى مذبحة الضعين . وهو التمثيل الذى سماه بلدو وعشارى بـ (القتل الطقسى) ، والذى تعرض فيه الحكامات خلال أدائهن للإلهاب مشاعر الحرب عضواً أو آخر مقطوعاً بين جث القتلى . ومن شأن العناية بالحكامات ودورهن فى القتال والقتل الطقسى فى النزاعات القبلية أن يسوقنا إلى فحص دلالات خطابهن لفظاً وإيقاعاً وفعلًا ، والذى يحوى شهادات مهمة عن ديناميكية المؤسسة القبلية العسكرية .

وصفت بلين هاردن استخدام الدولة السودانية لـ (المليشيات القبلية) ، فى حربها ضد قوات الحركة الشعبية ، بأنها الحرب بأدنى تكلفة . وليس هذا صحيحاً وحسب بل إن هذه الحرب الرخيصة ظلت أداة تاريخية تلجأ لها الدولة السودانية مع قوى البادية السودانية الخارجة على سلطاتها . فغالباً لم يكن فى مقدور هذه الدولة أن تبال تلك القوى فى بواديه المستقلة المستعصية . وكثيراً ما وجدت تلك الدولة نفسها مضطرة للتحالف مع دول أخرى فى نفس البادية لها خصومة مؤكدة مع تلك القوى الخارجة على الحكومة . وهذه الخصومة هى التى تجعل حلفاء الحكومة حريصين على ملاحقة الخارجين على الحكومة ، وترويعهم فى بيئة لا قبل للدولة لشقها وفرض أدوات سيطرتها عليها .

وأستطيع من خبرتى بتاريخ عرب الكبابيش بشمال إقليم كردفان أن أدلل على رسوخ نسق تحالف الدولة القاصرة مع نظم اجتماعية وصيائية أدنى مثل القبيلة والطائفة لتصفية معرضيها فى بيئات البادية والهوامش المستعصية . فقد طلبت الإدارة التركية فى السودان (١٨٢١ - ١٨٨١) من بعض فروع الكبابيش أن لا يهبطوا مع بقية الكبابيش إلى النهر فى موسم الصيف ، ليبقوا بجبهات الصافية ونواحيها بشمال كردفان لردع أعراب دارفور وبني جرار ، خاصة الذين كانوا يقطعون طرق القوافل بين كردفان ودارفور . وواضح أنه لم يكن خاف على تلك الإدارة قوة إغراء هذا العرض على الكبابيش . فبين الكبابيش وبني جرار عداء مستحكم انتهى بتجريد بني جرار من دارهم بشمال كردفان ، واحتلال الكبابيش لها ولياذ بني جرار بدارفور . والأكثر إغراءً فى هذا العرض هو إباحة الإدارة التركية لقروع الكبابيش المأمورة بمطاردة بني جرار الغنائم التى تمنحها من قتالها لبني جرار وقاتل دارفور .

ووظفت دولة المهديّة (١٨٨١ - ١٨٩٨) خصومات الكباش في حملتها لإخضاع الكباش وكسر ثورتهم . فقد استخدم الخليفة عبد الله زعماء وقوى من قبائل حمر ودار حامد والكواهلة وبنى جرار ، وهى القبائل ذات الثارات على الكباش ، فى طور أو آخر من أطوار حربه وملاحقته للشيوخ صالح فضل الله ، زعيم الكباش المعارض ، حتى قضى عليه وعلى ثورته .

وتحالفت الحكومة الإنجليزىة مع الكباش خلال العقدين الأولين من هذا القرن ، حين تطابقت استراتيجية الحكومة فى حصر وضبط السلطان على دينار ، سلطان دارفور ، مع استراتيجية الكباش للتوسع غرباً حتى مطالع حدود دارفور الشرقية . ولأن الكباش كثير ما يخطرون فى نواحى دارفور المعادية ، أصبحوا فى نظر الحكومة حراس الأحراش الغربية ، والمصدر الرئيسى للمعلومات الرسمية لما يجرى هناك . فحين يغزوا الكباش قبائل دارفور فمن الممكن تسويق ذلك على أنه انتقام لما يكون قد وقع عليهم من تلك القبائل . ولم تشجع الحكومة السودانية غزوات الكباش فى العلىن ، ولكنها متواطئة فى تفهم دوافعها ونفعها له على أية حال . ولذا لم تجد الحكومة السودانية نفسها بحاجة إلى اتخاذ خطوات حاسمة لزعج الكباش ، وهو زجر كان سيصعب على الحكومة ومؤكد أنه قليل الأثر .

. وحين قررت حكومة السودان إزاحة السلطان على دينار عن حكم دارفور وضم دارفور للسودان كان للكباش موقع فى خطة الإبعاد والضم . وقد زودت الحكومة فرسان الكباش بالسلاح والعتاد . ومع أن دور الكباش لم يكن كبيراً فى الحملة إلا أن فرسان الكباش فتحوا دارفور من الشمال بينما دخلت قوات حكومة السودان من الوسط .

ومن المهم التذكير أن استخدام الدولة للمؤسسة القبلية العسكرية فى حربها للحركة القومية الجنوبية تكنيك حكومى قديم . فقد عبأت حكومة الفريق عبود (١٩٥٨ - ١٩٦٤) قبائل المورلى فى الجزء الجنوبى الشرقى من السودان لقطع الطريق أمام وصول قوات الأنانيا الأولى إلى مناطق القبائل النيلية من مركز قوتها فى شرق الاستوائية .



## الهوامش

- (١) سليمان بللو وعشارى أحمد محمود . مطبعة الضمين والرق في السودان ، الخرطوم ١٩٨٧ ، ص ٦٥ .
- (٢) نفسه ٦١ ، والرزقات طائفة من عرب البقارة الذين يسمون البقر وتحملهم رحلاتهم الصيفية مع ماشيتهم جنوباً إلى بحر العرب إلى خلطة في المرعى بجماعات الدينكا والتوير والشلك من الجنوبيين السودانيين . والدينكا هي الجمهرة الأوسع من جنوبي السودان وإليهم ينتمى العقيد جون قرنق زعيم الجيش الشعبي لتحرير السودان . والظن أنهم جند هذا الجيش ودعامته .
- (٣) نفسه ٣ ، ٦١ ، ٥٧ .
- (٤) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٥) بللو وعشارى صفحات ٢ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٧٨ .
- (٦) نفسه ٦٥ ، ٨٧ .
- (٧) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٨) نفسه ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (٩) بللو وعشارى صفحات ٨٣ ، ٨٧ ، وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (١٠) بللو وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٢ ، وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١١) بللو وعشارى ص ٨٧ .
- (١٢) نفسه ٧٩ وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١٣) بللو وعشارى ، ص ٧٣ .
- (١٤) نفسه ، ٧٩ .
- (١٥) نفسه ، ٧ .
- (١٦) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١٧) نفسه .
- (١٨) بللو وعشارى ، ص ٧٩ .
- (١٩) نفسه ، ٦٤ .
- (٢٠) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٢١) نفسه ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (٢٢) بللو وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .
- (٢٣) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .

- (٢٤) بللو وعشارى ، ص ٧٣ .
- (٢٥) الأيام ١٦/٩/١٩٨٧ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) الأيام ١٥/٩/١٩٨٧ .
- (٢٨) انظر كلمة الدكتور الوائى كبير فى جريدة الأيام بتاريخ ٢٥/١٠/١٩٨٧ .
- ورد محبوب التجانى عليه فى الأيام بتاريخ ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٢٩) بللو وعشارى .
- (٣٠) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ .
- (٣١) عبد الله إدريس منارى ، الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ ، ومحمد يرشم محمد وحامد أحمد محمد ، الأيام ١٨/١/١٩٨٨ ، محبوب محمد صالح ، الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/٨٨ .
- (٣٢) الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٣٣) نفسه .
- (٣٤) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٥) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/١٩٨٨ .
- (٣٦) نفسه .
- (٣٧) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٨) سوزان ميروز وايقور كويتوف ، الرق فى القها (بالإنجليزية) ١٩٧٧ ، ص ١٣ .
- (٣٩) نفسه ١٢ .
- (٤٠) سودان تايمز ٢٩/٣/١٩٨٨ .
- (٤١) وهى واقعية نقر بصعوتها . فانظر كيف سلك الأستاذ عبد الله آدم خطاير طريقاً طويلاً إليها ، وهو يستعرض كتاب بللو وعشارى حيث قال : إن وضعية بعض الأطفال والنساء من الدينكا قد تغيرت وصارت أقرب إلى القهر فيما يشبه أصداء عابرة عما أسماه للكاتبان بـ (الرق فى السودان) السياسة ٢٠/٩/١٩٨٧ .
- (٤٢) عشارى أحمد محمود ، المسألة الثقافية فى خطاب السودان الجديد ، وهى الورقة التى تقدم بها فى المسألة الإنجليزية إلى مؤتمر الدراسات السودانية : ماضيها وحاضرها ومستقبلها الذى انعقد فى الخرطوم فى يناير ١٩٨٨ .
- (٤٣) نفسه . وملبحة الضمين هي الواقعة المؤسفة التى كانت موضوعاً للكاتب عشارى وبللو . والضمين هي حاضرة جماعة الرزيقات . ويضيف إلى هذه الوقائع تسليح المليشيات الإرهابية بين القبائل العربية والمغف اللقظى على الجماعات السودانية الإفريقية فى وسائط الإعلام ، وخرق الاتفاقات مع الأحزاب الجنوبية واختراع التهم ضد أفراد جماعات سودانية بعينها ، وانتشار



- الخوف العنصرى والكراهية الإثنية ضد الجنوبيين النازحين من ويل الحرب . فالرق في قول  
عشارى ، يصبح ممارسة ثقافية بواقع طبيعة النظام الاجتماعى الذى يمكن السلطة لجماعة ثقافية  
معينة تمكيناً تستمرق به الجماعات الثقافية الأخرى .
- (٤٤) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/٧ .
- (٤٥) أحمد محمد حامد وآخرون ، الضمين : أحداث وحقائق . الخرطوم ١٩٨٧ ص ١٨ .
- (٤٦) نفسه ١٩ .
- (٤٧) عبد الوهاب عبد الرحمن النزاعات القبلية : خلفيات لصراع الحمر والديكا فوكت . رسالة  
ماجستير فى الإنجليزية جامعة الخرطوم ، ١٩٨٢ ، ص ٢٥٦ .
- (٤٨) أحمد محمد حامد ، ص ٢٠ .
- (٤٩) عبد الوهاب عبد الرحمن ، ص ٣٩٢ .
- (٥٠) يلدو وعشارى ، صفحات ٤٥ - ٤٧ .
- (٥١) الراية ١٩٨٧/٣/٩ .
- (٥٢) نفسه ١٩٨٨/٤/٣ .
- (٥٣) الأيام ١٩٨٧/٩/٢٢ .
- (٥٤) نفسه .
- (٥٥) مجلة البلد ، ٢٧ أبريل ١٩٨٨ .
- (٥٦) السياسة ( السودانية ) ١٩٨٨/٤/١٠ .
- (٥٧) سودان تايمز ١٩٨٨/٤/١٣ .
- (٥٨) نفسه ١٩٨٧/٩/١٦ .
- (٥٩) نقلته سودان تايمز بتاريخ ١٩٨٧/٩/ .
- (٦٠) الأيام ١٩٨٧/١٠/١٠ .
- (٦١) نفسه ١٩٨٧/١٠/١٠ .
- (٦٢) ومفهوم الرق هنا مأخوذ بصورة رئيسية من تجارة الرقيق التى يتحول فيها الرقيق إلى محض  
سلعة ، بعد ابتعاده عن مصادر الرق القبلى . قال محبوب محمد صالح ، محرر جريدة الأيام إن  
الأسر من تقاليد الممارك القبلية فى السودان ومن النظم أن نعتبره رقاً لأن ( الرق ) كلمة مشحونة  
بمعان عاطفية وتاريخية حادة . الأيام ١٩٨٨/١/١٣ .
- (٦٣) الأيام ١٩٨٨/١٠/١٠ .
- (٦٤) نفسه .
- (٦٥) يلدو وعشارى ، ص ٦٣ .



## مدخل إلى العنف في جامعة الخرطوم.. ومخرج منه

في آخر عام ١٩٨٧ اصطدم عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم مع طالب من الاتجاه الإسلامي ، الفصل الطلابي للجنة القومية الإسلامية ، وهو الاصطدام الذي تفاقم وانتهى إلى إغلاق الجامعة . فقد كان من رأى العميد أن الحفل الذي كان يعد له الطالب في ميدان كليته مما يخرق القواعد المتفق عليها بين الجامعة والطلاب حول منع الضوضاء «التجمهر واستخدام مكبرات الصوت» سحابة يوم الدرس . وكنت بين جماعة فاضلة من الأساتذة ، على رأسها البروفيسر الضريير ، انتدبها مدير الجامعة ، لبحث العنف بين الطلاب . وقد نظرت في وثائق المواجهة بين العميد والطلاب ، وصداها في الصحف ودوائر الجامعة ، ورفعت تقريراً باسمي إليها أنشره هنا .

### نظرية الاحترام المشروط للأستاذ :

نشأ الموقف الذي تعطلت الدراسة في الجامعة بسببه في نوفمبر ١٩٨٧ ، مباشرة عن ما نسميه حدث كلامي Speech act . وهو حدث كلامي بين معلم وطالب كان من المفروض أن تنظم صدور العبارة فيه ، من حيث ميناها ومحتواها ومراعاة الترتيب Hierarchy فيها ، أعرف نحسب أنها مستقرة على نحو ما . وقد صار من باب اللجاز إجمال أدب الطالب في بيت شعر :

قم للمعلم وفه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

وهو الأدب الذي نبه إلى بدايته بيان مكتب التوجيه والإرشاد لعمادة الطلاب بالجامعة بتاريخ ١٠/١١/١٩٨٧ . كما أخذ بيان المدير (١٦/١١/١٩٨٧ م) على سلوك الطالب انحرافه عن السلوك المتوقع من طالب جامعي في توقيير المربي وتبجيل الكبار . وقد توفرت كلمة الدكتور

محمد سعيد القنديل فى جريدة الايام (٢٧/ ١٩٨٧١٢ م) على تقصى أدب العلم ، فى إطار ما أسمته (احترام الكبير فى مجتمعنا) .

نحتاج فى هذا البحث إلى صورة أدق تفصيلاً لما وقع بالفعل بين السيد عميد القانون والطالب : الوضع الذى تبادل فيه العميد والطالب الكلمات ، وتكوينه واستجاباته ، الثبرة التى قىلت بها العبارات وتفاقمها ، هل استخدمت الأيدى فى النزاع حول خيمة المناسبة السياسية ، ومتى ؟ وهل استخدمت الأيدى فى توضيح الحجة . . . وهلمجراً ؟ إن هذه البيانات مهمة جداً للراسة الحدث الكلامى فى تفاصيله وتفاقمه وتحليل المقاصد الكامنة والظاهرة فيه . كما نحتاج إلى دراسة الظرف العام الذى وقع فيه الحدث الكلامى ، فتحليل طائفة الجبهة القومية الإسلامية للذى جرى بالجامعة مثلاً ينصب على أن عميد القانون (ومن خلفه اليسار السياسى) بفعله إنما كان يتشفى منهم لنصرهم القريب الكبير فى انتخابات الطلاب بالجامعة . بمعنى آخر ، فالعميد لم يكن يفذ اتفاقاً لوقف الضوضاء بالجامعة وإنما كان يمارس كيداً سياسياً .

فكما ينقض الروايات المتداولة عن حادثة الفعل الكلامى ، أنها كتبت إما فى سياق تبرير الفعل فى نظر المناصرين للطالب (جريدة الراية ٨/ ١٢/ ١٩٨٧ م ، جريدة ألوان - لا تاريخ بالقصاصة التى عندى) أو فى سياق تخطئة الطالب فى نظر خصومه على الضفة السياسية الأخرى (جريدة الايام ٨/ ١٢/ ١٩٨٧ م) . أضف إلى ذلك تناقض رواية حتى طرف إتحاد الطلاب ومناصريهم . فحسين خوجلى ، محرر ألوان المائلة إلى الجبهة القومية الإسلامية ، فى مقاله (عميد القانون يؤمن بفقه الضرورة) بجريدة ألوان يقول : «إن عبارة التحدى (حتى لو جاء المدير) مما قاله الطالب لعميد القانون وجهاً لوجه . بينما تقول الراية ، لسان حال الجبهة القومية الإسلامية ، (٨/ ١٢/ ١٩٨٧ م) أنها مما قىلت لعميد الطلاب الذى دخل المعرض ، بينما بقى عميد القانون عند المدخل على مسافة (١٥) خمسة عشر متراً . أضف إلى ذلك قول جريدة ألوان إن عميد القانون هو الذى جمع بطاقات الطلاب ، بينما قالت جريدة الراية إن الذى كان يقوم بذلك هو عميد الطلاب .»

من ردود فعل صحافة الجبهة القومية بدا لى أن مسلمائنا عن أعراف الفعل الكلامى بين المعلم والطالب قد تعرضت لشيء من إعادة التفكير ، إن لم تكن إلى زعزعة .

مثلاً لم يعد المعلم سيد المؤسسة التعليمية حين لم تعد تلك المؤسسة تقتصر على التعليم وحسب ، واكتسبت بالزمن وظيفة التغيير السياسى . فقد استنكر كاتب بجريدة الراية بتاريخ (٢٦/١١/١٩٨٧م) توالى بيانات إدارة الجامعة عن دور الجامعة فى النضال الوطنى ، وفى تفجير الثورات . وقال : « وكأنها ( أى إدارة الجامعة ) هى التى كانت تقودها وليس الطلاب ممثلين فى اتحادهم الذى يُتهم بسوء الأدب اليوم » . وهذه عينة فى نزاع الأهمية فى الجامعة الذى جرى فى إطاره الحدث الكلامى موضوع النظر .

روج بعض كتاب صحف الجبهة القومية الإسلامية إلى نظرية مؤداها أن احترام الأساتذ مشروط ، فلا احترام لأستاذ منبت عما أسموه تقاليد الأمة . كتب أحدهم فى جريدة الراية بتاريخ (٢٦/١١/١٩٨٧م) :

( إن الشيوعيين وأمثالهم من الأساتذة المنبتين عن قيم هذه الأمة والذين أضحى ولاؤهم للغرب فى أسلوب حياتهم ومآكلهم ومشربهم وممارسة حياتهم الطبيعية ؛ لا يشرفون الجامعة ) .

وكتب حسين خوجلى فى كلمته ( التى ضاع على تاريخها بجريدة ألوان ) بوضوح كاد أن يسمى فيه الأسماء :

« وأخيراً : فإن الجميع مطالبون باحترام العلم والعلماء ، حتى لو كان هذا العالم فاجراً أو كافراً أو سافراً أو ( إنه التحق بجيش قرق ) أو حتى أنه أساء إلينا وادعى أننا نمارس الرق فى السودان » .

والذى التحق بـ « جيش قرق » أى الحركة الشعبية لتحرير السودان ، هو الدكتور لام أكول المحاضر بكلية الهندسة والقاتل بممارسة الرق ، همدكتور عشاري أحمد محمود ودكتور سليمان بلدو اللذان أصدرا كتاب مليحة الضعين والرق فى السودان (١٩٨٧) ، وهو الكتاب الذى أقر دناله فصلاً فى هذا الكتاب .

ولا غلاط ، أن نظرية الاحترام المشروط للمعلم مما يهدم الأعراف المفروض أن تحكم علاقة المعلم وطالبه .

### عنف الجامعة المضاد :

يجدر بنا أن لا نصرف شكوى اتحاد الطلاب عن تعنيف الجامعة له كنوع من اللجاج . فعنف المؤسسات مما نبه له الدكتور عبد الماجد بوب ( جريدة السياسة ١١ / ٢٤ / ١٩٨٧ م ) حين أخذ على جامعة جوبا محاسبة طلابها بما تجاوز لائحة محاسبة الطلاب وقال : « إن العقوبات التي أصدرتها إدارة جامعة جوبا في حق طلابها تمثل في حد ذاتها شكلاً من أشكال العنف » . فالواضح أننا نمر في مؤسساتنا الجامعية بفترة مضطربة تضطر الجامعة فيها أيضاً إلى العصا الغليظة .

أخذ اتحاد الطلاب ، الذي يسيطر عليه الاتجاه الإسلامي ، ومناصروه من الجبهة القومية الإسلامية هذه المآخذ على إدارة الجامعة :

( أ ) أن عميد القانون قد تصرف كخصم ولم يلفظ وضعه كأستاذ من سلوكه . فهو لم يقبل حتى عرض الاتحاد بأن يعتذر الطالب المسيء لتفادي تعقيد الموقف .

( ب ) أخذ اتحاد الطلاب على أداء العمادة حيالهم ما يلي :

أولاً : عنف اللغة في مثل ما ورد في مذكرة رفعتها العمادة إلى مدير الجامعة جاء فيها :

« فإن قرارات العمادة التي لا تعجب فتية الاتحاد تنقض بلبل من قبل سيادتكم استجابة لرغبة فتية ، لم يزالوا في طور الإعداد والتدريب يتميزون بعدم الدراية والخبرة الكافية ، وهذا أمر طبيعي في أناس لم يزالوا في طور التلقى » . وكذلك :

« إن الطلاب يعلمون يقيناً عدم إمكانية تنفيذ العقوبة ؛ ولذلك فقد أصابهم الكثير من الصلف والغرور » .

وعلفت جريدة الرابطة على ذلك بقولها :

( لقد كان بوسع أسرة العمادة أن ترفع عن هذه الكلمات وتقول كلمات أكثر رصانة من هذه وأكثر عفة وطهرًا ، وكان بإمكانها أن تقترح مقترحات إيجابية بناءة ، بدلاً من مقترحات تغوص في وحل الانتقام والتشفي ) .

وقال بيان اتحاد الطلاب (١٤/١١/١٩٨٧م) عن مذكرة العمادة بأنها شائنة « حشرت فيها كل ألفاظ التجريح والإساءة لطلاب الجامعة وجهازهم النقابي » .

ثانياً : عنف ردة الفعل مثل طائفة التوصيات العقابية والإجرائية التي وردت في بيان أسرة العمادة (٨/١١/١٩٨٧م) :

- ١ - التوقف عن التعامل مع اتحاد الطلاب حتى يعود الانضباط إلى الجامعة .
- ٢ - عودة لائحة محاسبة الطلاب بعد التعديل واشتراط توقيع الطلاب على الالتزام بضوابطها .
- ٣ - تأسيس شرطة جامعية .

٤ - عدم تعيين أى طالب متخرج إلا بعد شهادة حسن سير وسلوك ، وتفويض المشرف لتفصيل ملف الطالب الإنذار بسوء السلوك « الشئ الذى يشوه ملف الطالب ويعوق تعيينه » .

٥ - التعجيل بإعادة النظر فى نظام الإعاشة القائم الذى أصبح مجال مزايمة طلابية ، وعنصرأ أساسياً لعدم الاستقرار الأكاديمى بالجامعة .

ثالثاً : ولم يستغ الاتحاد وصف بيان لجنة العمداء له بأنه « فئة من الطلاب » وليس « عملاً » للطلاب كما ينبغي ( بيان اتحاد الطلاب /١٩/١١/١٩٨٧م) .

يجرى بين الأساتذة والطلاب ، منذ ١٩٨٠م تقريباً ، نزاع معلن ومستمر حول ما يمكن تسميته بـ « السلطة الأكاديمية » . ودار هذا النزاع حول محورين . أولهما حول من هو صاحب الصوت الأعلى والمسموع له ، فيما عرف بمعركة « مكبرات الصوت » والحدود التي اختلطت فيها بين الساحة الأكاديمية والسياسية . وثاني هذه المحاور هو من الذى يقرر بشأن توقيت الامتحانات .

فى شأن محور الضوضاء - أى استخدام الطلاب لمكبرات الصوت فى مناسباتهم السياسية خلال ساعات الدرس - هدد أساتذة كلية الآداب بالتوقف عن تدريس ( أو توقفوا بالفعل ، لأذكر ) ، فى ١٩٨٠م أو نحوه ، وتدخل المدير لإثباتهم عن التوقف بوعدهم بعمل شئ يرفع ظلامتهم . وقد انتهى النزاع باتفاق الجامعة والطلاب على تقسيم مقبول للساحة الأكاديمية والسياسية فى الجامعة . فقد وافق الطلاب أن يكفوا عن الدعوة بالمكبرات فى

المساحة الأكاديمية طوال الوقت المقترض أن يكون صوت الأستاذ فيها محاضراً أى حتى الساعة السابعة مساءً ، على أن يزاول الطلاب الدعوة بالميكروفونات فيما بعد ذلك . كما جرى اتفاق عام بنقل النشاط السياسى إلى دار اتحاد الطلاب الثانية بالتدريج . والواضح أنها اتفاقات هشة ، فالطلاب المتسيسون لا يد أنهم حريصون على استئمان نشاطهم فى ساحة الكليات طوال اليوم ؛ حيث فرصتهم لإسماع صوتهم أكبر . وهى فرصة ستقل كثيراً إن قصروا نشاطهم على آخر المساء أو رحلوا به إلى دار الاتحاد . وعدم ثبات الجامعة على منهج حازم معلوم فى مسألة القسوضاء مما نعاها الطلاب . فقد أخذ اتحاد الطلاب ( جريدة الراية / ٨ / ١٢ / ١٩٨٧م) على عميد القانون ما عده تعنتاً وغلو ، حين أصر على إزالة المعرض المعنى ، وجاء فى البيان أن العميد منع إقامة المعارض فى كليته حقاً ، ومع ذلك أقام الطلاب ثلاثة معارض قبل المعرض موضوع النزاع بميدان كلية القانون . وقد قام مدير الجامعة بافتتاح إحدهما ( وهذا كله بعد إعلان عميد الطلاب عن حظر استخدام ميدان كلية القانون ) . فالواضح أن الطلاب تصرفوا فى هذه الحالة بانطباع أن الجامعة غير جادة ، وهو انطباع لا بأس به فى مثل هذه الملبسات .

وكان عنصر توقيت الامتحانات محورياً لمواجهة جادة بين الطلاب وبين الأساتذة فى كليات الهندسة والآداب والزراعة عام ١٩٨٥م ، وفى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م . وواضح من محاضرات الاجتماعات الرسمية كيف عقد الأساتذة العزم ( بعد تنازلات صغيرة للطلاب بشأن تأجيل موعد الامتحانات ) أن يكون القرار بشأن الامتحانات قراراً بيد الأساتذة فى هيئاتهم المقررة . وفى احتلال الطلاب للكليات وتمزيق الامتحانات فى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م إثر تشديد أساتذتها على حقهم فى تقرير موعد الامتحانات مؤشر على واقعية هذا النزاع الذى نتحدث عنه بين الطلاب والأساتذة .

إجراءات ضد العنف أم سياسة تجاه العنف :

إن الحاجة إلى إجراءات تصون النظام فى الجامعة غير خافية . وإن معظم ما نقرحه الآن من إجراءات ما هو إلا إعادة إنتاج لما سبق أن اقترحه الأساتذة ، بعد أزمات جامعية سابقة ( انظر مثلاً توصيات مجلس كلية الزراعة عن الأمس والضوابط بإعادة فتح الجامعة بتاريخ ٢٨ / ٢ / ١٩٨٥م ) . غير أنه ينبغى ألا نركن إلى هذه الإجراءات وحدها بوصفها المفتاح السحري للمشكلة . فحين نطمئن إلى هذه الإجراءات فإننا إنما نجعل منها حلاً وحيداً



الجانب هو صورة الأساتذة لما ينبغي أن يكون عليه الاستقرار في الجامعة بإهمال لاقتراحات الطلبة لما يريدونه لأنفسهم وجامعتهم .

يقضي البحث عن حل جذري لاستقرار الجامعة ملائم لكل أطراف الكيان الجامعي أن نأخذ في حسابنا ، بجدية ، صورة الطلاب لدورهم وحجمهم في الجامعة . فالطلاب مثلاً على قناعة أن جهادهم التاريخي هو الذي جعل السياسة عارسة عادية في الحرم الجامعي . وأن الأساتذة ، الذين جاءوا إلى هذه الممارسة بآخره ، لابد أن يعترفوا للطلاب بهذا السبق . وتبدو هذه القناعة جلية حين يتحدث الطلاب إلى أنفسهم . ففى لقاء اللجنة النقابية للاتحاد بالطلاب ، حسبما نقل الحرس الجامعي بتاريخ ١٨ / ١ / ١٩٨٧ م ، رفضت اللجنة « حظر ومصادرة النشاط الطلابي ونقله للدار « أى دار الاتحاد » مؤكدة « أن الاتحاد قادر لصمد قرارات الإدارة وحماية مكتسبات الطلاب » ، وهذا حديث قوة وسلطة . وقد نحسب هذا وعياً زائفاً إلا أنه له سند فى تاريخ الحركة الطلابية على أية حال . والوعى الزائف مما يصنع المواقف التاريخية أيضاً .

تحدثت من الجهة الأخرى إدارة وأساتذة الجامعة عن نقل النشاط السياسى إلى دار الاتحاد بما يوحى بأنهما ربما أرادت بذلك ( كرتة : من كرتينة أى الحجر الصحي ) ذلك النشاط . وعلى تأكيد الجامعة وأساتذتها لتقديرهما الجزيل للنشاط السياسى للطلاب ( بيان لجنة العمداء ١٩ / ١١ / ١٩٧٨ م ، بيان الهيئة النقابية لأساتذة الجامعة ١٩ / ١١ / ١٩٨٧ م ) ، إلا أنهما بحاجة - ولا يزالان - إلى النظر بإيجابية إلى ذلك النشاط . فعليهما فى المبتدأ أن ينظرا إلى ذلك النشاط كمصدر من مصادر حيوية وتفتح ومعرفة الطلاب . والانشغال بالوطن عند الطلاب مما تتوصل إليه الدول للمجافية للعمل السياسى بأشكال اصطناعية مثل دروس التربية الوطنية والمسكرات التحشيلية . . إلخ . إن لكل جامعة فى بلد ميزة . ولعل ميزة جامعة الخرطوم أن خوضها فى السياسة قد أضحت خصيصه من أدخل خصائصها . ودليلنا الباهر على ذلك أن ثورتين موفقتين من أجل الديمقراطية فى ١٩٦٤ م و ١٩٨٥ م ، قد جرت إدارتهما من دار أساتذة الجامعة .

إن ابتذال العمل السياسى حق مثل اعتداله ، وعلى الجامعة أن تتوصل بالسياسة نفسها بأمل رفع ما تظنه ابتذالاً فى العمل السياسى بين الطلاب . فالواضح من مفاوضات إدارة

الجامعة مع الطلاب أن الطلاب ، على دفاعهم للمستमित عن الممارسة السياسية غير مشروطة الذي انتزعوه بكفاحهم ، مبالون إلى المساومة في مدار هذا النشاط وتوقيته في أروقة الجامعة . فالجامعة هنا محتاجة في الأساس إلى إدارة مثل هذه المفاوضات ، للوصول إلى اتفاقات ، ثم مواليتها بحماية تنفيذية متماسكة . فليس من علامات حسن الإدارة أن يُنصح المدير بافتتاح معرض مقام في خيمة بكلية القانون بعد صدور تعليمات الجامعة بعدم قانونية هذا العمل . فهذا الخرق المتبادل للاتفاق ليس نوعاً من قصور الإدارة فحسب ، بل هو أداء ، لا يساعد التوجيه السياسي للطلاب حين يتعلمون مبكراً أن الاتفاق أمر غير جدي ، وأن التنصل منه غير مستكر .

علينا أن نحذر مناقشة منزلة الأستاذ في الجامعة بشكل حقوقي ، أي من زاوية افتراض ثابت بأن شغل الجامعة الأكاديميات ، وأن الأستاذ - كاهن هذا الشغل - مستحق للتبجيل من غير نزاع . لقد أشرت فيما مضى إلى أن هذه المنزلة قد أضحت مشاراً اشتراطات وتشكيكات من نفر من الطلاب ومناصريهم . علاوة على أن الجامعة قد اكتسبت في العقدين الأخيرين وظيفة سياسية أضحت من العسير فصمها من توقعات الطالب لفرض ممارسته في الجامعة . وأفضل السبل لمعالجة ما أثير عن الأستاذ وتقليل صلاحياته في القرار يبدأ بالاعتراف بأن الإصرار على المنهج الحقوقي سيتهيئ بنا إلى الإجراءات المحضة وتعليق كل الحل على تنفيذها . ومن شأن الثقة المفرطة في الإجراءات أن تقودنا إلى ما أسمىناه ( عنف الجامعة ) تجاه الطلاب والذي أوردنا عينات منه فيما سبق من حديث . فأفضل السبل في نظري أن نفتتح بأن في تشدينا على الطابع الأكاديمي للجامعة ربما نجري مفاوضة مستمرة مع الطلاب للاقتناع معنا بصواب هذا التوجيه . فثلث الطلاب ، الذين نقدر أنهم النشيطون في السياسة ، ربما لم يقتنعوا في دواخلهم بذلك ؛ ولذا لا يرون غضاضة في رفع صوتهم فوق صوت الأستاذ ، ليقدموا علماً بديلاً . ومعلوم أن الأكاديميات لا تزكي نفسها مجردة ، وإنما خلال أداء محكوم بإمكانيات مساعدة مثل استقرار الأستاذ ، وحفز الصلة بين الطالب والأستاذ ، وعمو المكتبة والمعامل وغيرها . وكلها عناصر شكونا مراراً من قصورها . فليس مستغرباً إذاً أن تؤثر تلك العوامل على الأداء الأكاديمي ، مما يترتب عليه تضاؤل جاذبية الأكاديميات . الجامعة بحاجة إلى مراجعة دقيقة لذلك الأداء حتى ينهض كالمحتوى المقدم والمنظم للحياة الجامعية .

لا مهرب من مواجهة حقيقة أن هذا الجيل هو ابن ظروف حكم فردى ، تكيف فيها استخدام اللغة بمقتضيات ذلك الحكم . إن قولنا بأن هذا جيل « تُميرى »<sup>(١)</sup> الظروف لا يطمئن في سلامة حسه ومعرفته وممارسته السياسية . ولستنا نريد من هذا غير القول : إنه قد ترعرع في بيئة لغوية طبعها نظام حكم الفرد بطابع قوى .

ومن المؤسف ، أن يترتب على مصادرة الديمقراطية خارج الحرم الجامعى تطور ضار بالديمقراطية في شقها التربوى داخل الحرم الجامعى ، وذلك حين اختار الطلاب عام ١٩٧٢م أن يدبروا اتحادهم وفقاً لـ ( الانتخاب الحر ) بدلاً عن التمثيل النسبى<sup>(٢)</sup> . ولابد أن نقرر أن تلك كانت خسارة سياسية وتربوية كبيرة بغير تصيد للجنة أو تعقب للمتسبين في ذلك . فقد فقدت الجامعة بذلك منبراً مفتوحاً ذا نسب محسوبة في التمثيل والتعبير ، لإدارة حوار الطلاب السياسى والاجتماعى والاقتصادى بشأن شئونهم وشأن الوطن . وهو منبر ينقى التعابير والمفاهيم من الشراسة والاستغلاق على نفسيهما حين يشترط عرضها كحجج مقنعة جذابة أو كعناصر للمساومة مؤتلفة مع غيرها إن لم تلق كل القبول .

وبفقدنا هذا المنبر التربوى المهم سيطر على الاتحاد اتجاه فكرى واحد . وسيطرة هذا الاتجاه بالذات منذ ١٩٧٢م ( إلا في حالات شاذة سيطرت فيها تحالفات هشة مضادة لذلك الاتجاه ) مما يستحق أن يدرس في موضوع ولغرض آخرين . ومع الاختلاف فقد ساد الرأى الواحد بين الطلاب ، كما ساد الرأى المايورى على نطاق الشعب الأوسع .

إن شر ما جلبه نظام الطاغوت النميرى على التعبير اللغوى هو شقه إلى قسمين :

١ - قسم حاكم اللغة فيه عدوانية ، إما بالتطويل للحاكم أو بالشائيم أو بالغمز واللمز أو التهديد القح أو الخداع . والتعبير في هذا الشق غالباً ما كان ( مجهول المؤلف ) في خطب النميرى خاصة . فقد كان إنشاء هذه الخطب من عمل شيع الاتحاد الاشتراكى

(١) نميرى هو الرئيس السابق للسودان بين سنة ١٩٦٩ وسنة ١٩٨٥ . ونميرى قنن لحكم طاغوت الفرد .

(٢) كانت انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم تدلر حسب مبدأ التمثيل النسبى الذى يضمن تمثيل ألوان الطيف السياسى بالجامعة ، كل حسب ثقل الأصوات التى يتأهلها . وحين اختار الطلاب مبدأ الانتخاب الحر في ١٩٧٢ توفرت إمكانية أن يكسح تنظيم واحد انتخابات الاتحاد . وبالفعل ظل الاتجاه الإسلامى يحترق بالانتخابات هيئات اتحاد الطلاب ، منذ ١٩٧٢ وحتى ١٩٨٩ ، إلا في سنين قلائل شاذة .

والدولة تبث فيها أفكارها وتتخلص من المتنافسين باللغة الغامزة اللازمة . وكثيراً ما خلعت هذه اللغة كمقدمات ( لانتقابات القصر ) التي تعاقبت في الدولة النورية .

٢ - قسم معارض اللغة فيه تأجيحية لقأطة للفضيحة والإخفاق والتعبير فيها مجهول المؤلف أيضاً . وأهم قسمة في هذا الشق هو الرية المطلقة في الخصم التي تصل حد الموسوسة . انظر إلى بيان الهيئة النقابية لأساتذة جامعة الخرطوم (١٩٨٧/١٢/٢) واستخدامه المسرف لكلمة ( خطيرة ) ؛ بينما ربما حلت محلها كلمات أو عبارات أقل إنزاعاً مثل ( جزافية ) أو ( غير مؤسوسة ) أو ( خالية من الأدب ) . فاللغة في هذا الشق تبدو أيضاً بغير بدائل تراعى مقتضى الحال في التعبير ، الذي هو مقصد البلاغة .

لقد لسنا في نقاش مضى<sup>(٣)</sup> أهمية ورود اسم الكاتب أو رئيس تحرير الصحيفة الطلابية الحائطية ، حتى تنافى الشرور المترتبة على ( مجهولية المؤلف ) . فهذه المجهولية ، هي التي تجعل الكاتب في حل من المراجعة والمواخلة . فهو يكتب في قطيع من الكتاب . وفي هذه القطيعة تنزوي ملكته ، وقامته الفريدة ، فيخلع أدب الخطاب ويعبر مع العابرين .

بجانب مجهولية المؤلف يشكل اجترار التعابير والمفهومات في الكتابة مصدراً من مصادر عنف اللغة . فإذا حللت أصول كلمة جريدة ( آخر لحظة ) الحائطية ، منبر الاتجاه الإسلامي الطلابي ، التي اشتهرت في مباب الأساتذة ، لوجدتها تجتر بإسراف من مخزون ثقافي وتعبيري . ويصح بذلك السؤال إن كان كاتبها قد عانى ( في الدلالة الإبداعية السائرة لكلمة معاناة ) قليلاً أو كثيراً في تمثيلها وصياغتها .

فقد جاء في تلك الكلمة ، أن الشيوعيين والمتنافقين من الأساتذة « يخططون وينفذون ويقضون الليالي الحمراء يأكلون ويشربون ويضعون ساقاً على ساق . يطلقون الضحكات العالية تلذذاً بسقوط ضحاياهم ، خفافيش الظلام ، تسمع في الليل لها حفيفاً ولا ترى إلا أشباحاً لكنها تباختك بضرباتها » .

وفي هذه العبارة ، كما نهني صديق لغوى ، أصداؤه لا تخفى من أغنية سياسية ( السن أحمد ) للفنان حسن خليفة العطراوى التي يصف فيها حياة « البرجوازيين » المترفة في مقابل حياة الكادحين :

(٣) كانت لجنة دراسة العنف بين الطلاب قد ناقشت ضرورة أن تحمل المقالات في صحف الطلاب الجدلية أسماء كاتبيها .

والترفون

يترقون الليل

والجهاز ملتهب .. يتر حياه نهدي وجيد

وموائد خضراء تطفح بالنيذ وبالورود

نهر من اللذات ، يكتسح الموانع والسدود

صخب الملايين الجياح

في اللاشعور حياتهم .. فكأنهم صم الصخور

وقد تضمنت قطعة آخر لحظة نحو خمس آيات . ولم تخرج تلك الآيات مجرى الاستشهاد بها ، بل جرت في نسيج لغة الكاتب . ومن حق التريوي أن يترعج حين يرى أن اجترار محفوظات طالبة قد غلب حتى أصبح القسمة الرئيسية فيما يكتب .

فالتألم يتحول بهذه القسمة إلى ناظم ، اللغة عنده صيغ جاهزة تعبئة تترامى عند قلمه بغير جهد للتحليل ، وإعادة التركيب ، والتفرد . وقد برع في هذه الحرفة النظامية المرحوم عبر الحاج موسى ، وزير الثقافة والإعلام في أوائل دولة نميري ، الذي جعل منها أسلوباً وحيلة .

ومن باب التعنيف باللغة أيضاً اجترار مفاهيم (عامية) (في معنى الشيوع لا الابتذال) كأحكام مكتملة صالحة لتكون نيداً . وعامية تلك المفاهيم ؛ مما يحصنها من إعادة الفحص ، والتقد ، والتقويم . والمقصود من الفحص ومقتضياته أن يتيح للكاتب أن يجدد معرفته بالمفهوم المعين ، بدلاً من الركون إلى الاعتقاد العامي فيه . وهذا التجديد مما يجعل الكتابة كدحاً خاصاً بمعنى ما . وسأنتطرق هنا لمفهومين مخصوصين تسربا إلى حلبة الجدل ، حول ما جرى بالجامعة من قبل كتاب الجبهة الإسلامية لبيان هذه المسألة .

١ - كتب موسى على سليمان (الراية ٢٦ / ١١ / ١٩٨٧ م) يقول :

(ولأن كان الرأي العام لا يعلم ، فإن الأسرة الجامعية تعلم أن بعض عمداء الجامعة الذين يدعون الأوبة التي تطفح ببياناتهم زوراً وبهتاناً لا يعرفون لها معنى ولا مذاقاً ؛ لأن بعضهم لم يتأهل لذلك رغم بلوغهم من الكبر عتياً) .

والإشارة قوية هنا إلى عزوية عميد كان طرفاً في الحادثة التي تمخض عنها ما تمخض . وتنتظر هذه الإشارة إلى مفهوم عامى عن العزوية . وهى إشارة ونظرة لثيمة جديداً . لأنه بجانب الأبوة البيولوجية هناك ( أبوات ) جمعة . فالمسيحية الكاثوليكية تقتضى عزوية قسها لتخلص لهم ( أبوة ) الرعية . وقد استعرضت جريدة النهار السودانية مؤخراً كتاباً تناول العزباب بين الأئمة والرواة وأهل الكلام والحديث والفلسفة المسلمين وهى عزوية لم تنف عنهم أبوتهم الروحية والثقافية . إننا مجتمع يريد أن يأخذ بالديمقراطية . ولكى تستقيم هذه الديمقراطية وتقسو ، علينا أن نتأصمح وبكثير من التفهم مع أولئك الأفراد الذين يتخذون قراراً بالعزوية . فهذا شأنهم أولاً وهو ليس بشأن لنا ثانياً . فلا تعبير بالعزوية إلا لمن ظن أن له ولاية متجسدة على خيارات الناس .

٢ - كتب أحدهم فى جريدة الراية - ويخوننى التوثيق هنا - أن مدير الجامعة قد جانبه الصواب ، حين ظن أن إدارة الجامعة شأنًا هينًا مثل كتابة مؤلف عن « الشلوخ » وهى القصور على الوجه التى كانت ميسماً للسودانيين الشماليين فى جيل مضى . والمعلوم أن مدير الجامعة الحالى قد أصدر فى السبعينيات كتاباً جديداً تقصى فيه عروبة وزوجة الشلوخ ، كعمارة ثقافية سودانية . ومنشأ التوبيخ لمدير الجامعة هنا اعتقاد عامى بضالة شأن كل ما اتصل بشقاقتنا فى شقها الإثنوغرافى والفولكلورى . وهذا لوم كبير . ولو قرأ كاتب الراية كتاب المدير بغير تعصب ، لرأى أن عمارة الشلوخ قد اتسعت لتستقصى الرموز الإسلامية أيضاً مما يمتدح الكاتب أنها وحدها مما يستحق الدراسة . فضلاً عن طمع المهتمين بالدراسات الإثنوغرافية والفولكلورية أن لا يفقدوا الاهتمام والتمويل من جراء مثل هذه الأقلام التى تحشرهم فى مقارنات لا جدوى منها ، مثل مقارنة إدارة الجامعة بكتابة كتاب عن الشلوخ .

#### التوصيات :

غلبة عنصر الكلام فى الحادثة التى أدت إلى إغلاق الجامعة حدى بهذه الكلمة أن ترسم نموذج عام اللغة الاجتماعى لفهم تلك الحادثة فى نطاق يبينها اللغوية العامة والنسيج الاجتماعى الكلى ، الذى جرت فيه . وأهم مرتكز للكلمة هو قناعتها بأن الممارسة السياسية للطلاب هى ممارسة تربوية فى المقام الأول . ولذا صح البدء منها بدلاً من البدء بإرغامها فيما رأينا من اقتراحات غلبت عليها الإجراءات الإدارية للخروج من الأزمة الراهنة . وللبده من هذه الممارسة السياسية يستلزم أن يُعنى أكاديمياً بالمهارات التى يستخدمها الطالب فى هذه الممارسة حتى نظمتهن إلى سداد الممارسة السياسية وقيامها على عفة اللفظ والمقصد . إن

غابتنا من ذلك أن نوّلد ديمقراطيتنا الوليدة على قاعدة من الولاء لتلك العفة . وسيفتضى منا هذا - بجانب اتخاذ عدد محدود من الإجراءات - أن نفتش أداؤنا الأكاديمي لنحفز عدداً من المشروعات ؛ لنسدرّب ملكة الطالب التعبيرية ؛ ليسوغ بيانه وليصبح عند التفكير كدحاً لا اجترافاً . وبناء عليه فقد استصوبت أن تأملوا الاقتراحات التالية :

١ - إيلاء التدريب والبحث في علم اللغة الاجتماعي عناية مرموقة . وستتقرر أوجه هذه العناية وأسبقيتها إذا دعت الحاجة المتخصصين القلائل في هذا العلم ، الموزعين في شعب مختلفة ، لرسم برنامج تتبناه الجامعة لتلك الغاية .

٢ - تدبير منحة سخية من كلية الدراسات العليا لطلاب دكتورة يدرس مسألة اللغة والديمقراطية ، بالثقات خاص لفترة الرئيس نمري .

٣ - مراجعة موقفنا من كتابة المقالة كتدريب على البحث وكمجال لتجلى الممارسة اللغوية ، وذلك باستبيان حصر مدى شيوع هذه العادة الأكاديمية ، ووتأثيرها ، وحجم الحاجة إليها .

٤ - خلق نواة شعبية تعنى بفن الكتابة الإبداعية والبحثية لتقديم كورسات ، على نطاق الجامعة على أن تدرس الجامعة إلزامية هذه الكورسات لقوام شهادة البكالوريوس .

٥ - أن تبدأ هذه الشعبة بدعوة الراغبين ، من صحفى الجامعة إلى حلقة دورية لتلريهم فى فن الكتابة الصحفية ، وأن تستعين على ذلك بمن ترى من الصحفيين والكتاب .

٦ - وأن تدرس أيضاً إمكانية تقديم كورسات فى الإلقاء والخطابة للراغبين من قادة العمل السياسى والأدبى والمسرحى بالجامعة .







اتعمقت بقاعة الشارقة بجامعة الخرطوم في الفترة ما بين الرابع والسابع من يناير ١٩٨٩ ندوة « الفولكلور : التراث الشفاهي والتاريخ » ، التي نظمتها شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم بالسودان . وقد شارك في الندوة علماء باحثون ومهتمون من داخل وخارج السودان ، ومن تخصصات أكاديمية متنوعة .

عكف المتلون على مناقشة ستة عشر بحثاً في خمس جلسات ، وخصصت جلستان منها لحاضرتين ، الأولى من البروفيسر يوسف فضل حسن ، مدير جامعة الخرطوم ، عن تجربته في كتابة تاريخ السودان من خلال التقاليد الشفاهية ، والأخرى من البروفيسيرة ( ليندا ديج ) ، من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية ، عن التفسير السياسي للفولكلور لإذكاء الروح القومي والأيدولوجي . وشارك في النقاش جماعة من مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية بالجامعة وطلابهم . وأضفت مناقشات الكاتب الصومالي نور الدين فارح حيوية ملموسة على المناقشات . وقد خصصت الجلسة الأخيرة للتوصيات .

لن يتقيد عرضنا بتبويب الندوة لموضوعات جلساتها ، إذ إننا سنستعرض أوراق الندوة في محاور مستخلصة من واقع آيات تجانسها التي بدت لنا بعد تقديمها ، واعتباراً للجهات التي اتخذها النقاش . وقد رتأ أنه ربما كان مفيداً للقارئ أن نؤطر للأبحاث التي درست حالات تاريخية مخصصة بخلفيات نظرية ومنهجية من علم التقاليد الشفاهية حتى تعم الفائدة .

(\*) نشرتها مجلة للآلوات الشعبية في مجلدتها الرابع ، صلدتها الخامس عشر ، عام ١٩٨٩ .

## الفولكلور والتاريخ (٥)

### فى تعريف التقاليد الشفاهية :

يعرف جان فانسينا Jan Vansina التقاليد الشعبية بأنها أخبار Messages شفاهية عبارة عن إفادات معنعة عن الماضى الذى لا يدخل فيه الجيل الحاضر . وسيان فى هذه الإفادات عند فانسينا أن تكون منطوقة أو مغناة أو معزوفة على آلة موسيقية (١٩٨٥ : ٢٧) . فشفاهية هذه الإفادات مقصود بها أن تنفى عن نطاقها كل المصادر التاريخية الأخرى مثل الوثائق والثقافة المادية . وقد قصد فانسينا بإبعاد الجيل الحاضر عن غطاء التقاليد الشفاهية فبرز التاريخ القائم على التقاليد الشفاهية Tradition Oral من التاريخ الشفاهى Oral history القائم على إفادات وذكريات شهود العيان .

خيمت الفوارق والدقائق التى جاء بها هذا التعريف على الجلسة التى خصصتها الندوة لتاريخ الحركة الوطنية السودانية (١٩٧٢ - ١٩٥٦) على ضوء إفادات المساهمين فى تلك الحركة ، فقد أثير السؤال إن كانت تلك الإفادات تقاليد شفاهية ، وهو سؤال أملته وفرة الوثائق المكتوبة عن تاريخ الحركة الوطنية بما يجعل الرجوع إلى الإفادات الشفاهية ضرباً من الفضول . كما جرى التشكيك فى الندوة فى جدوى تقسيم التاريخ القائم على المصدر الشفاهى إلى تقاليد شفاهية وتاريخ شفاهى .

تمسكت الدكتورة محاسن حاج الصافى فى ردّها حول مشروعية الرجوع إلى المصدر الشفاهى فى حال توافر الوثائق بما جاء فى ورقتها المعنونة ( الروايات الشفوية كمصدر لدراسة حركة ١٩٢٤ فى السودان ) . فهى ترى أنه برغم وفرة الوثائق عن فترة الحركة إلا أن إفادة شهود العيان والمساهمين فى الحركة قد حسنت فهمنا للدوافع التى أملت على الأفراد الانخراط فى الحركة . فتلك الإفادات أنفع من الوثائق البريطانية الاستعمارية التى انشغلت باتهام الحركة بأنها من صنع أيادٍ مصرية ، وهى أنفع لغرض البحث كذلك من الوثائق المصرية التى رغبت فى تصوير الحركة الوطنية السودانية كمجرد فرع للحركة الوطنية المصرية .

ونبهت ورقة الأستاذة بقيق بلوى وعنوانها ( المقاومة الشعبية فى أم درمان فى فترة الاحتلال الإنجليزي ) إلى قيمة تلك الإفادات فى حد ذاتها كتصوّر تاريخية . فمن إفادات النساء وقف المتدون على لغة نساء أم درمان فى ذلك العهد ، كما سجلت الإفادات من غير قصد صريح نظام المواصلات فى عاصمة البلاد فى الثلث الأول من هذا القرن ، ولجغرافية الأحياء السكنية وقسماتها الطبيعية والاقتصادية .

وجادل الدكتور خالد حسين الكد في ورقته باللغة الإنجليزية والمعونة ( منزلة التقاليد [ الروايات ] الشفاهية في تاريخ الحركة الوطنية السودانية ١٩٢٤ - ١٩٤٥ ) لمحو الفوارق بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي . وقد عاب الكد على تعريف فانسنا أنه يعد كتقليد شفاهي الإفادة المتواترة المعننة ، بينما يخرج من حظيرتها إفادات شهود العيان والمساهمين على كونهم وُجدوا في مظان الخبر نفسه .

لا تتطوى تفرقة فانسنا بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي على تمييز أو مراتبية كما توحى كلمة الكد ، فإن كل ما أراده فانسنا من تفرقة أن يبين الطبيعة المصدورية المختلفة لكل من الصنفين ، حتى نلتصم لكل منهما منهجية تأخذ في الاعتبار اختلاف طبيعتهما . ففي التاريخ الشفاهي - خلافاً للتقاليد الشفاهية - توجد علاقة خاصة بين الراوي وخبره أو شهادته ( فانسنا ١٩٨٥ - ١٠٩ ) ، فالراوي يحكي كشاهد عيان أو مشارك في الخبر التاريخي . أما في التقاليد الشفاهية فالراوي مجرد حلقة في السند .

وهذه التفرقة مما احتاج لها الكد في بحثه نفسه ، فقد اشتكى أن رجال الحركة الوطنية بواقع ذكرياتهم التي جمعت يبدو أكثرهم مصاباً بفقدان التركيز ، مستطرداً ، وفقدان التركيز خصنيصة معروفة من خصائص الذكريات الشخصية التي يبنى عليها التاريخ الشفاهي . ولذا ينصح خبراء التاريخ الشفاهي أن يحزم الباحث أمره مع الراوي ، وأن يحدد غرضه بوضوح حتى يتفادى أن يخوض الراوي في أشياء وأشياء وأشياء .

وانتهجت الأوراق التي ناقشت علاقة الثقافة المادية بالتاريخ إلى عرض الثقافة المادية كدليل تاريخي في حد ذاته . فغرض دكتور يوسف حسن مدني من ورقته المعنونة بالانجليزية ( الثقافة المادية كمعين للمورخ ) أن يستخدم الأدلة التي بيده عن بعض الحرف السودانية لتصحيح وتقويم سوء الفهم في النظر إلى الصناعة السودانية التقليدية . فالمؤرخون حسبما جاء عند يوسف - يقولون بغير تثبت : إن الأثراك الذين حكموا السودان بين ١٨٢١ - ١٩٨٥ طوروا المواصلات النهرية . فالأثراك في قول يوسف - لم يحدثوا تطويراً في النقل النهري إلا بمقدار ما كان خادماً لأغراضهم للخصوصية . وليس أدل على ذلك من تلاشي أنواع المراكب التي جاء بها الأثراك يزوال ورجوع السودانيين إلى أنماطهم التقليدية التي تطاوع فيها الصناعة البيئية والطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .

والمؤرخ المشغول بالتاريخ الإداري يجد نفسه بإزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء في ظل إدارة سياسية معينة . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الشفائي ، فيما يرى يوصف ، لتأتى له أن ينظر إلى موضوع التطوير بشكل أكثر تعقيداً ، أى ليست كمحركة رقى محايد من درج إلى درج ، بل كمحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

وقدم البروفسير أحمد محمد على الحاكم مساهمة مرتجلة عن الفولكلورية صناعة الفخار درس فيها المنزلة الاجتماعية والتقاليد الحرفية والإسلامية في إبداع أحد أشهر صناعات الفخار بمدينة كسلا بشرقي السودان . وتميزت الدراسة بالتركيز على إنتاج وأداء خزفي بعينه . ويرى الحاكم أن مثل هذا المنهج قد يصبح مفتاحاً للدراسة كيف تشكلت صناعة الفخار في ضوء العظايات والمحرمات الإسلامية التي يستجيب ويتفاعل بها حرفي "بالاسم . ويأمل الحاكم أن يوهنا مثل هذا المنهج للإجابة على أسئلة لاحقة مثل : هل هناك تقاليد تبقت في صناعة الفخار الحالي مما هو أثر منقول عن حقبة باكرة ؟ وما هي التأثيرات المجتمعية والبيئية - مجتمعية على صناعة الفخار ؟

#### التقاليد الشفائية : من المصدورية إلى الخطاب :

لعل أكثر الأسئلة حرجاً وقدماً بالنسبة إلى الكتابة التاريخية التي تعمل على التقاليد الشفائية هو مقادير الخيال والحقيقة في تلك التقاليد . وخلال النقاش في الندوة عدك نور اللعن فارح بصورة جذرية سؤال مصداقية التقاليد الشفائية ليقول : إن جرح المصداقية ليطال كل كلام ، مكتوباً كان أو شفاهياً . وبناء عليه فالمصداقية ليست مما يطعن في التقاليد الشفائية وحدها . ومضى ليقول :

إن من الأفضل ألا نطرح المسألة وكأنها مسألة مصداقية . فالأمر عندى ليس مطابقة ما قيل بالحقائق ، ولكن علينا اعتبار قوة الكلام وتوابعه سواء كان مكتوباً أو شفاهة . ينبغي ألا نشط في اعتقاد صائب بصحة التاريخ . فكتابة التاريخ تبتلى حقاً إذا أجبنا به ( نعم ) على السؤال الآتي : هل تسمح للناس أن يضمّنوا خبراتهم التاريخية في الأشكال التي يختارونها .

وربما كان هذا بعض ما رمت إليه ليندا هوج في المناقشة حين قالت : إن التاريخ فولكلوري في طبيعته ، سواء المكتوب منه أو المروي شفاهة . فالتاريخ ذاتي جداً ومسخر لأغراض ، وهو فولكلوري لأنه مبتدع ذاتياً .

ودعت ورقة الدكتور عبد الله على إبراهيم المعنونة بالإنجليزية ( مدرستا « الناقصة » و « راس الهام » في المدرسة التاريخية الكتابية ) إلى نقلة من الانشغال بالتقاليـد الشفاهية كمصدر محفوظ بالمطاعن إلى اعتبارها خطاباً Discourse لا مندوحة عنه في مجتمعها . وقالت الورقة : ( فى العمل الميدانى يدخل الراوى ( مؤرخ الحقل ) فى علاقة مع المؤرخ ( الداخلى الحقل ) وهى علاقة يحرص فيها المؤرخ على تصعيد المطاعن فى التقاليـد التى يتلقاها عن الرواية ليقومها بالجرى والتعديل . ولهذا ظلت تلك التقاليـد فى أحسن الأحوال مصدراً تاريخياً يستأنسه المنهج التاريخى الصفى قبل أن يستعان به فى كتابة التاريخ . ودعت الورقة إلى النظر إلى التقاليـد الشفاهية كخطاب .

ولتأكيد فكرته عرض عبد الله حوار تاريخى محتدم بين نفر من الرواة من قبيلة الكبابيش العربية السودانية حول هجراتهم الأولى ، مشيراً إلى العناصر فى هذا الحوار التى تجعل من ألتقاليـد الشفاهية المرتبطة به خطاباً فى حد ذاته من ، حيث تماسك قوامه الخطائى Discursive integrity وجدل مفرداته واحداً مع الآخر Dialogic ، وقد قال عبد الله إن هذه النقطة مما سبق ودعا إليها فانسينا بشكل عام حين قال : إن التقاليـد الشفاهية ليست مجرد مصدر عن الماضى ، ولكنها عينة من التأليف التاريخى Historiography ، وبناء عليه فالتقاليـد الشفاهية ليست مجرد مصدر خام . إنها بالأحرى فرضية تاريخية كفرضية المؤرخ الأكاديمى نفسه حين يفسر الماضى . وطلب فانسينا من المؤرخ الداخلى فى الحقل أن يلتقط هذه الفرضية من التقاليـد الشفاهية التى يلقيها عليه مؤرخ الحقل قبل أن يبدأ شغله المعروف فى استنباط فرضيات أخرى . ويعنى آخر ، فإن المؤرخ الداخلى على الحقل ربما يتابع باستماعه للرواة تاريخ الحقل لأنه لا سبيل إلى اختراعه ( فانسينا ١٩٨٥ : ١٩٦ ) .

تسلسل الأحداث فى الزمان :

من المعروف أن تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمنى Chronology هو مقتل التقاليـد الشفاهية . ولا ينبغي أن نتزعج لحلول تلك التقاليـد من التعيين التاريخى . والمؤرخ حين يتخفى مثل هذا التعيين من التقاليـد الشفاهية فهو فى الغالب إنما يطلب ضريباً من المعلومات ليست تلك التقاليـد مهياة لتوفيره له . فذاكرة الماضى فى مجتمعات ما قبل التدوين نادراً ما احتفلت بذلك التعيين الكمى للمجرد ، فالتقاليـد الشفاهية تسمى وتلجج جوائب من الماضى رأى الناس أنها مهمة بغير احتفال بالتعيين الأمنى للأحداث ( هنجى Henige ، ١٩٧٤ ) .

وفى غيبة هذا التعيين التاريخي لتوارد الأحداث يحتال المؤرخ احتيالا إلى غايته فى ضبط تسلسل الأحداث الزمنى فى التقاليد الشفاهية . ويتكرر المؤرخ لذلك نظاماً من التواردات Synchronisms . وهناك أشكال منها نسميها المشعقيات Tie-ins . ومن هذه المشعقيات أن يلتقط مؤرخ إشارة تقليد شفاهى إلى وقوع حادثة ما ، خلال كسوف للقمر أو خسوف للشمس ؛ لبيان وقت الحدث على ضوء الجدول الفلكية المقررة . ومن هذه المشعقيات أيضاً إشارات التقاليد الشفاهية لأحداث فى مجتمع يعتمد الكتابة أو إشارات فى كتب لأحداث وقعت فى مجتمع أمى ، والوصول إلى تعيين التواريخ بمقاربة تلك الإشارات ومضاهاتها بعضها ببعض .

وقد التمس ورقة البروفسير سيد حامد حريز بالإنجليزية والمعنونة ( أنساب أهل الملك وتعيين التواريخ فى التقاليد الشفاهية ) هذه الحيلة التقليدية لنسبة فخذ الشعديناب ، أهل السلطة السياسية بين قبيلة الشكرية العربية فى بادية البطانة السودانية . فقد توصل حريز إلى تقويم لسنى حكم مشايخ الشكرية على ضوء ما ورد من إشارات إليهم فى كتاب الطبقات فى خصوص الأولياء والصالحين والعلماء لمؤلفه محمد ضيف الله ( كتبه فى نهاية القرن الثامن عشر وأعيد نشره فى الثلاثينيات من هذا القرن ، وحققه يوسف فضل حسن فى ١٩٧١ ) .

#### الأجناس الفولكلورية والتاريخ :

أثارت ورقة الدكتور شرف الدين الأمين عبد السلام المعنونة ( دراسة فى تاريخ العقبوباب الشفاهى ) مسألة الفولكلور والتاريخ من زاوية الأجناس أو الضروب الفولكلورية . فالجنس الفولكلورى هو مفهوم يشمل ترتيباً مخصوصاً للشكل ، ومواصفات للمحتوى . فالأخبار والرسائل تتخذ جنساً فولكلورياً حين تتأطر فى شكل ما ، وتتظم فى بنية داخلية ما ، وعندما يلتزم محتواها بالقواعد المقررة لذلك الجنس ( فانسينا ١٩٨٥ : ٧٩ ) .

ونبهت ورقة شرف الدين إلى إمكانية كتابة تاريخ أسرة اليعقوباب الدينية بأواسط السودان من أدب الكرامات الذى يحيط بشيوخها منذ القرن السادس عشر . وأورد شرف سيرة نفر من صالحى هذا البيت فى نسيج سابغ من كراماتهم .

وقال كاتب هذه السطور فى المناقشة إن إمكانية كتابة التاريخ الأسرى قد سبقتنا إليها ( المناقب ) التى هى جنس فى الكتابة التاريخية فى السودان . فالمناقب من أدب السيرة

والترجم . وهى تأليف عائلى فى الغالب لصلود المؤلف فى كتابها عن واجب البر والولاء وللحبة . ويرسم المؤلف فيها حياة المترجم له التى هى لوحة من كرامات تتدلى فى حياته ، وتتصل بعد موته ، وتبقى فى نسله إرثاً وفى جديره .

وقد ورد أن المؤرخ الأكادى يحتاج إلى أكثر من مجرد الرية فى مصداقية الكرامات كدليل تاريخى . إنه بالأحرى بحاجة إلى دراسة المعطيات التاريخية للكرامة كجنس فولكلورى ، فمن بين أكثر مواصفات الجنس الفولكلورى إثارة لاهتمام المؤرخ - فى نظر فانسينا - السؤال إن كان من المفروض فى الجنس للمخصوص أن يكون مطابقاً للتاريخ ( أى أنه لا يمكن تغيير محتواه بقصد ) أم لا ( ١٩٨٥ : ٨٢ ) . وقد تجلّى هذا الاهتمام بخصائص الجنس الفولكلورى عند شرف فى قوله : إن رواية الكرامات يروونها كتاريخ معتمد ، وليس كحكايات غير قابلة للتصديق . وتجلى ذلك الاهتمام أيضاً فى إشارة شرف إلى عظم التاريخ فى تلك الكرامات من زاوية إيرادها لأحداث وشخصيات يمكن التحقق منها .

#### الأسطورة والتاريخ :

جاءت الأوراق التى تعرضت للأسطورة والتاريخ بمسألتين : المسألة الأولى : هى جدوى الأسطورة لكتابة التاريخ ، بخاصة إذا درسنا الأسطورة على ضوء المنهج البنىوى الذى يقرأ الأسطورة كفعل لغوى صادر عن رشاقة محضة للعقل الإنسانى لا كسجل تاريخى . أما المسألة الثانية : فقد تناولت معظم هذه الأوراق بغير سابق اتفاق أسطورة ( الفريب الحكيم ) الرائجة فى بلاد السودان ، بمعناها التاريخى والجغرافى الواسع وهو أمشها والتى تُشَفَّرُ فى أكليشييه مستقر لتحول الجماعات الأفريقية إلى الإسلام أو بنى النسب العربى .

ورقة الدكتور الشاعر محمد عبد الحى المعنونة ( الشيخ إسماعيل صاحب الربابة : التاريخ والنموذج الأسطورى لمفهوم الشاعر فى كتاب طبقات ود ضيف الله ) لا تحرى الوجود التاريخى للشاعر الصوفى إسماعيل صاحب الربابة الذى عاش فى القرن الثامن عشر ووردت سيرته فى كتاب طبقات ود ضيف الله الذى سبقت الإشارة إليه .

خلافاً لذلك ، تريد الورقة إظهار الوجود الأسطورى فى شخصية إسماعيل وامتشاف نوع من الهيكل الداخلى أو الصورة الجوهرية الأولى للشاعر السودانى الذى

أبدعه الخيال الجمعى الشعبى . إن محمد عبد الحى لا ينظر إلى صورة الشيخ كانعكاس لحركة تاريخية فى زمن ما أو يفسرها بالتالى بالإشارة إلى أحداث تاريخية ، بل يعنى أنه سينظر إليها فى حد ذاتها مستخلصاً معناها من النسق الداخلى لها ، من العلاقات التشكيلية واللغوية بين عناصرها هى نفسها .

وشخصية الشيخ إسماعيل مبحث مركزى فى مانقستو محمد عبد الحى الشعرى وفى استبطانه لموحى الشعر فى السودان . وربما كانت مساهمته للمؤتمر هى المراجعة الجذرية الثالثة لورقة كتبها أول مرة فى الستينيات . ومع ذلك أولى محمد عبد الحى أكثر جهده فى الورقة لتسرب وانتشار العناصر التاريخية التى اشتمكت فى صياغة أسطورة الشيخ إسماعيل ، وهى أسطورة أورفيوس ، وإثبات وقائع دخول الإغريق والرومان ثم المسيحية للسودان ، ومن ثم تأثيرهم على الثقافة السودانية الأفريقية .

وهذه التارخة هى التى أغرت البروفسير أحمد محمد على حاكم فى مداخلته ليعطى سياق عهد الحى التاريخى بعداً يمتد إلى هيرودتس الذى جاء بذكر جماعة من الجنود المصريين الذين هربوا من أسوان وسكنوا بلدة الكوة الحالية التى هى موطن الشيخ إسماعيل . وأراد حاكم من مداخلته هذه أن يقول بأن أسطورة الشيخ إسماعيل ربما انطوت على أثر بابلى أو آشورى بالنظر إلى مزار داود خاصة . ورد عبد الحى بأن ترتيب حاكم ترتيباً خارجياً صالح لكل مكان ، إلا أن خصوصيات الوضع السودانى لإسماعيل تبدأ بأورفيوس ثم المسيحية ثم الإسلام . وأكد محمد من جليد أنه مهتم بالنسق الداخلى للأسطورة أكثر من اهتمامه بمسائل التأثير والتأثر .

وجاء الدكتور لادسلاف هولى Ladislav Holý من جامعة سانت اندروز بأسكتلندا فى ورقته المعنونة ( الدين والعادة والأسطورة عند قبيلة البرتى فى شمال إقليم دارفور ) بأسطورة تفسر دخول البرتى الإسلام على يد جماعة مسلمة . وقد كانت هذه الجماعة أرسلت من مكة لفض نزاع بين ملك البرتى ورجل من الفلاحة ( الفلانى ) اشتكى لشريف مكة عن أخذ ملك البرتى إبتيه واحتجازه لهما . وقرأ هولى هذه الأسطورة عن أصل الدين ، على ضوء أسطورة أخرى عند البرتى عن أصل النار ؛ لكى يخلص إلى أن الأسطورتين قدر فلتنا من نفس الرموز الكونية . فمبحث هولى إذن غير معنى بالدقائق التاريخية لتحول البرتى إلى الإسلام . وقد لا يعد الأسطورة وثيقة مؤدية إلى مثل ذلك للمبحث . إنه بالأحرى أكثر احتفالاً ببنيات التضاد التى تشكلت منها الأسطورتان ، وهى البنيات التى يقف الحيوان فيها



بطرف ، والإنسان بطرف آخر ، والطبيعة بطرف والثقافة بطرف آخر ، والداخل بطرف والخارج بطرف آخر . وهذه مادة المعارضات التي فى أصل صنعة منهج النبوة .

وتدور ورقة الدكتور هودجكين Elizabeth Hodgkin من مدرسة الدراسات الاستشرافية والأفريقية بجامعة لندن والمعنونة ( أبناء الرقيق وأبناء الجن ) حول محررى البنية والتاريخ أيضاً . تأتى الورقة بأسطورتين عن جماعة أيولدن من الطوارق الذين يسكنون على منحى نهر النايجر ؛ حيث تتحدث الأسطورة الأولى عن إسلام هذا القبيل من الطوارق بواسطة غريب حكيم من المغرب أو البربر تزوج أخت ملك الأيولدن ، وأنجب ولداً استخلفه ذلك الحاكم بعد موته . غير أن فتنة نشبت إما لدى تولى ابن أخت الملك أو إثر استخلاف ابن الأخت لأبنائه أو إخوته من بعده . وتحكى الأسطورة الأخرى عن أصل الأيولدن ، وتعدهم نسلًا لنساء من المسترققات من أسرى الحرب اختلس الجن مضاجعتهم حين غفل الحراس .

وترى هودجكين أن الأسطورتين متضقتان ( برغم تفاوتهما فى درجة إيغال الخيال فى كل منهما ) فى القول بأنك إذا أوجدت دولة جديدة أو شعباً جديداً فإنك لابد أن تنتهى إلى عمل غير طبيعى - أو أقله - غير متوافق مع مألوف سير الحياة . فعلى الأسطورة الأولى كسر ابن الرجل الغريب نظام الوراثة ، بينما ضاجع الجن البشر فى الأسطورة الثانية .

وتشير هودجكين إلى أن الأسطورتين ربما عبرتا عن واقع تاريخى فى خلطة جماعة وافدة بجماعة مقيمة . هذا من جهة التاريخ . أما من جهة التحليل البنيوى ، فالأسطورتان تعبران عن توتر مستمر فى مجتمع الطوارق بين النظامين الأمومى والأبوى . وترى هودجكين أن هذا النزاع هو مظهر لتغييرات وإشكالات أعمق فى مجتمع الطوارق لدى بروزه فى القرن السابع عشر ، وحين كان يمر بأزمة اجتماعية حادة ويشهد بروز تشكيلات وتحالفات اجتماعية وخبا أخرى . وتناولت هودجكين تاريخ الطوارق فى تلك الفترة وهذا التاريخ عملية اجتماعية عانى فيها الطوارق من الجوع البطىء ، نتيجة تحول طرق التجارة وتردى التجارة العابرة للقارة عبر الصحراء . وتساءلت هودجكين إن كان هذا التاريخ الخاص قد انعكس فى الأسطورتين .

واعتمدت هودجكين المقابلات البنيوية الدارجة مثل الداخل/ الخارج ، والوفاة/ المقيم ، والزراعة/ الرعى ، وقرائب الأم/ وقرائب الأب ؛ لتقول بأن الأساطير

ربما لا تعالج تاريخ بروز الأبولدن في القرن السابع عشر ، ولكنها ربما ضج فيها - أى الأساطير - صدام ومصالحات تلك المقابلات البنيوية الأزلية في المجتمع الرعوى في الفترة التي تشكلت فيها هذه الأساطير ذاتها .

وقد قدم الأستاذ فرح عيسى أسطورة أخرى للغريب الحكيم في ورقته المعنونة ( علاقة مملكة تغلى بدولتي الفوج والمهدية : رؤية من خلال الرواية الشفاهية ) . وتدور القصة عن فقيه سائح من عرب شمالي السودان جاء إلى مملكة تغلى ( الواقعة في جبال النوبة في أواسط غربي السودان ) ، فزوجه الأخير ابنته فأنجب منها ابناً اسمه أبو جريدة ورث العرش مستفيداً من نظم النوبة في الوراثة عن طريق ابن الأخت . فلما مات ملك تغلى أقيم طقس التنصيب التقليدي ، وفيه يُطير نوبة تغلى طائراً يلتزم الناس بتنصيب من يرك عليه الطائر . طار الطائر للمرة الأولى ورك على أبي جريدة ، ورفض الناس بيعته لأنه غريب . وظل الناس يُطِرون الطائر مرة بعد مرة وكان لا ينفك يقع على أبي جريدة حتى قبل الناس مبايعته ملكاً . ونقول - استطراداً - إن رفض أهل تغلى لبيعة أبي جريدة مما يلغى في هذه الحالة الاعتقاد الدارج أن ابن الغريب الحكيم يرث الحكم عن جده لأمه ضربة لازب .

وتشعب النقاش حول أسطورة الغريب الحكيم ليجدد بصورة عفوية جدل البنيوية والمؤرخين ، ولينظر إلى التاريخ كأيديولوجية المتصر ، والمتصر في حالنا للمخصوصة هو العربي المسلم .

ما زال جان فانسينا يدير الحوار نيابة عن المؤرخين في مواجهة البنيويين الذين يحلون التقاليد الشفاهية بشكل عام ، والأساطير خاصة ، كترتيب من البنيات ناشئة من صفة غامضة في العقل الإنساني الذي يعيد في هذه البنيات خطابه هو ذاته ( ١٩٨٥ : ١٦٦ ) ، ولذا عد فانسينا التحليل البنيوي خطاباً مبدعاً يهدف إلى كسب الأفضلة ، لا البرهنة على شيء ( نفسه : ١٦٥ ) . ولذا كان عنوان مقاله الهجائي للبنيويين عام ١٩٨٣ هو ( من يعتد بالرشاقة الذهنية ؟ ) ( ١٩٨٣ : ٣٠٧ - ٣٤٨ ) .

وخلافاً للبنيويين ، يرى فانسينا كمؤرخ أن الأسطورة هي جماع تطور التقاليد التاريخية ، وأن التجويب البنيوي الذي يقع لها ينشأ من ديناميكية الذاكرة ، أى من العملية المستمرة للذاكرة الجماعية لهضم مرويوات جديدة ، واستدعاء هذه المرويوات وتناقضها ، ثم استدعائها من الذاكرة مرة أخرى ( ١٩٨٥ : ١٦٦ ) . وقد حذر فانسينا من الإفراط في

استنباط المقابلات مثل طبيعة / ثقافة من التقاليد الشفهية ، وأن نتحوط من اختراعهن حيث لا يوجد في واقع الحال .

وقد علق نور الدين فارح على ورقة دكتور هولي ، وقال إن الغريب الحكيم ينشأ حين يصل المجتمع إلى درجة من الأزمة يضطر فيها إلى النظر إلى خارج ذاته ليعيد تعريف نفسه . فالعربي المسلم الوافد قد تختبره جماعة مأزومة لتفادي الانسداد في تاريخها الملوث الرافض . فالتاريخ مثل القصة في كونها ساحة صراع ، وهو الصراع الذي يتفاقم في لحظة الحرج . فلربما احتاجت جماعة ما إلى استيراد (عربي مسلم) أو (جن) أو ما شئت ليتواصل سير قطار تاريخها الذي توقف . واستشهد نور الدين بكتاب أفرقي قال : إنه إذا أرتج على الكاتب ولم يدر كيف يطور حبكة قصته حيث توقفت فالخيلة الدارجة أن يدخل في قصته رجلاً يطلق الرصاص لتطرد القصة وتتماسك .

وعلق هولي على ورقة هودجكن قائلاً : إن قصة الغريب الحكيم قد تكون مجازاً لمسائل ملغزة محيرة ، مما يستدعي أن نلم إلماً كثيفاً بالثقافة للخصومة للجماعة موضوع بحثنا . فلربما كان الغريب الحكيم عند هودجكن هو مجاز لعلاقة المرأة بالرجل أكثر من كونه تدويناً لوقائع دخول جماعة إثنية وافدة على جماعة إثنية مقيمة .

وأمنت هودجكن على سلامة ملاحظة هولي ونفعها في تحرى الأسطورة التي جاءت بها في ورقتها . وحذرت من أن المؤرخين قد تعاملوا طويلاً بحرفية مع أسطورة الغريب الحكيم وفسروا بها انتشار الأفكار ، قائلين : إن كل شيء قد جاء إلى أفريقيا من الخارج . ونبهت إلى أننا إذا نظرنا إلى أساطير أفريقية أخرى ، من جماعات مسلمة أو عربية ، لرأينا أنهم يصلون أنفسهم بغير حرج مع سياق التاريخ العربي الإسلامي أو الأفريقي فوق الحاجز الذي قد تقيمه أسطورة الغريب الحكيم ، وقد نجد كلمة هودجكن هذه دليلاً في الذي ورد عن قبيلة الشكرية في ورقة بروفيسر حمزة . فالشكرية ، القبيلة العربية المعروفة ، لم تدخل باب التاريخ إلا حين اتصل تاريخها بدولة الفونج الأفريقية السودانية . أي أن الشكرية كما جاء في تقاليد الشفهية لم تعين في التاريخ بمحض تقديم أوراق اعتمادها العربية الإسلامية ، بل احتاجت إلى نطاق من القوى والفاعليات ( كانت دولة الفونج هي قطب رحاه ) لتتسط في حركة التاريخ السوداني . والواضح أن قاطرة التاريخ لا تتحرك بالغريب الحكيم وحده .

وواضح من هذا النقاش أن البنية في الأسطورة هي الشاغل ، لا التاريخ الذي قد تتضمنه .

اعتبر بعض المناقشين أسطورة الغريب الحكيم في تاريخها لتحول بعض المجتمعات الأفريقية إلى الإسلام كحقن أيديولوجى Indocrination عربى إسلامى . فربما أراد المسلمون العرب بتلك الأسطورة أن يقر في الأذهان أن تاريخ تحول تلك المجتمعات إلى الإسلام هو تاريخ أخذهم بأسباب الثقافة والحضارة . وبعبارة أخرى ، يريد هؤلاء القول إن أسطورة الغريب الحكيم هي أيديولوجيا الجماعة التاريخية الغالبة .

وبعض تلك المناقشات هي أصلاء من ورقة الدكتور الحاج محمد محمد مغير المعنونة ( الدليل الشفاهى : من معنى الأيديولوجية إلى شارع التاريخ الرئيسى ) والتي دعا فيها إلى تصويب النهج غير العلمى الذى تمت على ضوئه دراسة تاريخ العرب في السودان . ويتخذ الغريب الحكيم في ورقة الحاج محمد شكل ورقة النسبة التي تعطى الجماعات الأفريقية السودانية التي توقف قطار تاريخها وتحولت إلى الإسلام دفعا جديداً وأرومة مستجبة .

أرجعت أوراق النسبة البجة ، وهم سكان الصحراء الشرقية الحاميون بالسودان ، إلى أنساب عربية وذلك منذ القرن السادس عشر ، وهذا واقع يرى الحاج محمد ألا نقبل به . فهذه الأنساب العربية - في رأى الحاج محمد - محض أيديولوجيا خلعت أغراضاً اجتماعية واقتصادية معلومة في وقتها . وقد أنشأها أول مرة حكام البجة وربتها ويوبها المفتشون البريطانيون وتبناها الأثريولوجيون والمؤرخون . ومنهج الحاج إلى نقد هذه الأنساب هو محاكمتها بالتاريخ الصواب ، فهو مثلاً يأخذ على تلك الأنساب أنها ترد كاهلاً ( الذى تزعم أوراق النسبة أنه أصل البجة ) إلى قرى ، وهذا غير صحيح تاريخياً . إلا أن بعض البجة أرادوا بهذا التزييف أن يلبسوا ذرى العروبة وصرة شرفها القرشى . ويختتم الحاج محمد كلمته بقوله إن الأنساب هنا أدوات أيديولوجية أكثر منها أوصافاً بيولوجية سديدة .

وقد نبه الكاتب الحالى (١٩٨٨) إلى أن وصف أوراق النسبة بالأيديولوجية ليس

كافياً ، طالما ظلنا نعتسفها لاستخلاص نتائج تاريخية وإثنوغرافية عظمى ليست تلك الأوراق بجهة الاختصاص فيها ، ولم تكن أصلاً في نشأتها . وهذا ما نبهت إليه يرفق ودقة ورقة الدكتورة وندى جيمس Wendy James (١٩٧٧) ، واقترحت طريقة بديلة للتعامل مع هذه الأوراق بقولها :

إن جسداً من الروايات التقليدية ليمثل تفسيراً للأدلة في ذاكرة أولئك الذين ورثوا ذلك الماضي المعين ، وذلك التفسير هو حقيقة اجتماعية وتاريخية في حد ذاته ، وإنك حين تعتبر ذلك التفسير بجدلية في مبحثك فإنك لا تفرط في المبحث التاريخي ، وإنما تنفيه في الواقع . فدراسة هذه الأطر المحلية للتفسيرات التاريخية ، أو سلسلة من هذه الأطر ، قد تتمحور عنها معانٍ يمكن أن تفوت بغير صعوبة على المبحث الإثنوغرافي الموضوعي .

وهذا قريب من قناعة البروفسير يوسف فضل حسن التي أذاعها في محاضراته الخاصة في الندوة ، والتي ناقش فيها تجرته في كتابه تاريخ دخول العرب السودان . وقد اعتمد في هذه التجربة على أخبار القبائل السودانية بشكل رئيسي ، وقال يوسف في كلمته إنه لم يكن مهتماً بصحة نسبة فلان عن فلان ، ولكنه إنما كان يبحث عن ذاكرة الأمة في الأنساب ، وهي ذاكرة لا يمكن أن تبني كلها على محض خيال .

#### التقاليـد الشفاهية والأثار :

ناقشت مناهج التقاليـد الشفاهية مساهمة علم الأثار للمؤرخ في المجتمعات السابقة على اكتشاف الكتابة على وجهين : أما الوجه الأول فهو الضوء الذي يلقيه علم الأثار بشكل مستقل على جوانب من ماضى تلك المجتمعات (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧) . وأما الوجه الآخر فهو تداخل التقاليـد الشفاهية والأثار من مثل أن يكون الأثر موضوعاً لتقليد شفوي يفسره (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧ ، وفانسينا ١٩٨٥ : ١٨٧) .

ومن حسن طالع ندوة تأسيسية كالتى نعرض لمحتوياتها هنا ، أن الأوراق التي عاجلت موضوع التقاليـد الشفاهية وعلم الأثار قد غطت الجانبين المعروفين لهذا الموضوع . فقد قال الدكتور فيصل الشيخ بالكرفى ورقته بالإنجليزية المعنونة ( عادات دفن الموتى كأداة في مباحث

علماء الآثار والمؤرخين) إن دراسة عادات دفن الموتى مما يعين على استنباط النظام السياسي والاقتصادى والاجتماعى والثقافى الدينى العقائدى . وتقوم مثل هذه الدراسة على :

١ - العوامل التى تحدد المدافن ، بموقع القبر مثلاً يعتمد (ضمن أشياء أخرى) على عقائد الناس حول لغز الموت والعالم الآخر ومفهوم المجتمع لخطر الأرواح والأشباح .

٢ - الأبعاد التى تتصل بممارسات الدفن فى مفهومها للميت كشخص اجتماعى ، من حيث عمره ونوعه الجنسى واتماته الاجتماعى وملابس موته والأنساق الاجتماعية المرىة فى ستر الجثة وطقوس المآثم وزاد القبر . ويكشف اتجاه حركة الجنازة واتجاه وضع الرأس وأنواع الزيارات التى توضع عند القبر عن عقائد قد لا يكون بقى منها إلا هذا الأثر فى المدافن .

وانجهد ورقة الدكتور على أحمد قسم السيد المعنونة ( تاريخ وجغرافية بعض بلاد النوبة من خلال النقوش المصرية القديمة فى عهد الملكين القديمة والمتوسطة ) إلى بيان وفرة المعلومات التى تضمستها النقوش المصرية فى بلاد النوبة من شمال السودان عن تاريخ وجغرافية ذلك الإقليم . وميزة النقش فى أنه مما يكتب فى نفس زمن الحداثات وبلسان معاصر . ولذا اكتسبت النقوش أهمية مقدمة بين براهين التاريخ الأخرى فسرها المباشر للأحداث من غير تفسير أو مقارنة أو حلس .

أما العلاقة بين الآثار ذاتها والتقاليد الشفاهية المتواترة عنها ، فقد كانت موضوعاً لورقة الدكتور على عثمان محمد صالح بالإنجليزية والمعنونة ( فولكلور المواقع الأثرية ) . وقد عرف على التقاليد الشفاهية التى مدارها المواقع الأثرية بأنها مستودع أثرى غير متعين فى شكل أو مادة كالنفخار مثلاً ، وأن لهذا المستودع معانيه العلمية الصافية ، علاوة على معانيه الثقافية .

أورد على أسطورتين حول أثرين من قرية فى شمالى السودان تحتل منطقة أثرية ترجع إلى المملكة المصرية الحديثة ( ١٥٦٧ - ١٠٨٥ ق.م ) والفترة الوسيطة ( ٥٠٠ ق.م - ١٥٠٠ م ) ، أما الأسطورة الأولى فهى حول نقش بالهير وغليفية على جبل بالقرية نقشه الملك سنى الأول من المملكة المصرية الحديثة . وارتبطت الأسطورة الثانية بمقبرة للمملكة الحديثة . وحلل على بتوفيق كبير الدلالات التاريخية والثقافية للأسطورتين .

كان مناسباً جداً أن تختتم البروفيسيرة لندا ديج Linda Diegh ندوة كهذه عن استخدام الفولكلور في كتابة التاريخ بالتنبيه إلى أنه لم يمر حين من الدهر لم يكن الفولكلور مستباحاً ، لغرض أو آخر من أغراض السلطة . ففي محاضرتها المعنونة ( استخدام الفولكلور لرفع الوعي القومي وآثاره على الحفاظ على الفولكلور ذاته ) قالت ديج : إننا إذا أردنا مواجهة حقائق العصر فليس يصح أن نأخذ الفولكلور على أنه تجليات رومانطيقية أو إثيرية صادرة عن جماعات شعبية غارقة في الأحلام والبراءة . إننا حين نتحدث عن الفولكلور إنما نتحدث أيضاً عن استباحته بواسطة القوى من أهل السلطان . وهو حديث عن الفولكلور كأداة أيديولوجية في يد القوى ، سواء كان ذلك القوى دولة أو مؤسسة دينية . واستعرضت ديج كيف استولت الكنيسة في أوروبا على أفئدة وعقول الناس بالفولكلور ، وكيف كان المبشرون يزرعون الحكايات الشعبية في مواضعهم ليحققوا للمسيحية أسطورة الأيديولوجية الكاملة . وحتى عند قيام الدولة الإقطاعية ، استخدمت القوى العلمانية الفولكلور لبث الحماسة في قلب الجند ، باستخدام الأهازيج الشعبية في المارشات العسكرية . وكرست ديج بقية كلمتها للطرائق التي استخدمت بها الدولة الهنغارية الفولكلور لتكريس سيادة الأيديولوجية الماركسية .



## المراجع

**David Henige :**

The Chronology of Oral Tradition London. 1947

Breaking the Pen of Hayold Macmichael : The Ja'aliyyin Identity Revisited, The  
International Journal of African Historical Studies 21. 1988

**Wendy James :**

Funj Mystique in Ravindra K. Jain ed., Text and Context: the Social  
Anthropology of Tradition. Philadelphia. 1977

**Jan Vansins :**

Oral Tradition, London. 1965

15 elegance Proof ? Structuralism and African History - in Africa 10. 1983

Oral Tradition As History - Wisconsin. 1985



من نافذة القول التقرير بأن اختيار لغة ما لغرض ما ليس مفردة منطقية . فأنت إذا أنشأت إذاعة في الإقليم الشرقي للسودان بدلا لك أن لغة شعب الهنلوة ، الذين يسكنون الإقليم ، واحدة من اللغات الحية التي لا غنى لك من البث بها إذا أردت تقديم حلقة إذاعية جليرة بالاسم . ولكن الأمر خلاف ذلك ، فاتخاذ مثل هذا القرار يعتمد إلى حد كبير على جبر لغوى متصل بسياسات اقتصادية واجتماعية وسياسية تجعل البداية والمنطق أقل العوامل اعتباراً في اتخاذ مثل ذلك القرار . في حين نجد أن اختيارك للغة الإذاعية في الغالب من إملاء الظاهرة الثقافية اللغوية كمظهر ضاغط من مظاهر القوة .

ونرغب في هذه الورقة أن نقدم إطاراً نظرياً لبعض الاتجاهات الفكرية الرئيسية التي تناولت أوضاع ومستقبل اللغات المحلية في السودان ، حتى يقف الإعلاميون على عوامل الجبر والاختيار التي تحكم يديهم وكفاءتهم المهنيين . وسأقتصر على تقديم اتجاهين فكريين نظرتهما غاية في السلبية تجاه مصائر اللغات المحلية بوجه عام . وقيل أن نقدم هذا الإطار النظري نعرف القارئ إجمالاً بالوضع اللغوى في السودان ، ليوطن حديثنا النظري في وقائع لسانية سودانية .

#### الوضع اللغوى في السودان :

السمة المركزية للوضع اللغوى في السودان هي التعددية : لغات وطنية عدة ، ونسب بالغة التفاوت فيما يتعلق بالمتحدثين بها ، ولغة واحدة - هي الإنجليزية - مرتبطة بالتعليم وأداء الدولة والاتصال بالعالم . فالسودان يحتوى داخل

(٥) كلمة ألفتها في سمنتر « بحث استراتيجيات الإذاعات الإقليمية » الذى رتبته وزارة الثقافة السودانية ومركز الوحدة للإعلام والتعليم والتدريب ، الذى هو مؤسسة من مؤسسات العمون الألمانى للسودان فى فندق السودان فى مارس ١٩٨٩ .



حدوده مثلثات لكل المجموعات اللغوية التي تم التوصل إلى تحليلها في أفريقيا ، ماعدا لغة الخويسان في جنوب أفريقيا . وبحسب إحصاء ١٩٥٦ ، فإن اللغات التي يتحدث بها أهل السودان تبلغ المائة وأربع عشرة لغة ، نصيب سكان جنوب السودان منها حوالي الخمسين لغة . ويتحدث ٥١٪ من جملة السكان ( البالغة آنذاك عشرة ملايين وهي الآن ٢٢ مليوناً ) اللغة العربية . ويتحدث ١٧,٧ اللغات النيلية ( ومن هؤلاء يتحدث ١١٪ بلغة الدينكا ) . ويتحدث ١٢,١٪ بلغات غير العربية في شمال ووسط السودان . وبناء على ذلك ، فالسودان منطقة تعدد لغوى . وباعتبار نسبة العربية والدينكا ( ٥١٪ و ١١٪ على التوالي ) فالسودان أيضاً منطقة ازدواج لغوى .

ينطلق الاتجاهان ، اللذان ذكرت سلبيتهما اتجاه مصائر اللغات المحلية ، من مواقع نظرية متباعدة جداً ، ولكنهما يتفقان في النتيجة وهي هوان شأن اللغات المحلية ، وإن اعترفاً بعد لأي بأدوار محدودة أو مؤقتة لها . الاتجاه الأول : الذي منشؤه في الاستعلاء العربى الإسلامى الدارج ، يرى أن اللغات المحلية لا مكان لها من الإعراب بتوافر اللغة العربية ذات الخلفية الحضارية والتي اكتمل لها القاموس والأبجدية . ووسمته هنا اتجاه ( لا مكان لها من الإعراب ) . أما الاتجاه الثاني : الذي يقوم على معطيات ( اقتصادية ) ماركسية ، فهو يرى اللغات المحلية كسلع ( بايرة ) في ( السوق اللسانى ) الذي تروج فيه العربية بمقتضى قانون أساسى تسرى بمقتضاه العربية وتنحصر اللغات المحلية .

#### ١ - لا مكان للغات المحلية من الإعراب :

يتلذع هذا الاتجاه بدعوة الوحدة الوطنية التي تقتضى اتساق الناس على لسان واحد مبين هو اللغة العربية . غير أنه ، خلافاً لاتجاه ( السوق اللسانى ) ، يخوض في كفاءة وقدرة تلك اللغات المحلية للتبليغ بصورة يمتزج فيها الاستعلاء الصفوى والعامى .

وأكثر حجج هذا الاتجاه معروضة في مخطوطتى ( الماركسية ومسألة اللغة في السودان ) . وقد ناقشت في هذه المخطوطة بشكل رئيسى كتاب ( الحقائق الأساسية عن جنوب السودان ) الذى أصدرته وزارة الاستعلامات والعمل السودانية في أوائل ١٩٦٣ ، لتوضيح موقف الدولة من قضية الجنوب ، بما في ذلك أبعادها الثقافية بعد طرد حكومة الفريق عبود ١٩٥٨ - ١٩٦٤ القس من الجنوب وإجراءات التعريب والأسلمة التى نفذت في جنوب السودان بشكل واسع آنذاك .

وأعرض هنا لبعض الآراء اللاحقة لذلك الكتاب بشأن اللغة والوحدة الوطنية . فقد جاء في مقال للسيد أحمد عبد الرحمن محمد والطيب زين العابدين ( ١٩٧٩ ) ، وهما من قادة الجبهة القومية الإسلامية ، أن الكيان القومي يفترض قدراً كبيراً من التجانس الحضارى والثقافى بين أقاليم السودان . وبالنظر إلى تعدد لغات السودان ، فهما يرشحان اللغة العربية بوصفها الأداة الوحيدة للتخاطب بين قبائل السودان المختلفة سواء فى الشمال أو الجنوب . ويقول الكاتبان إنهما لا يمانعان فى الاهتمام ببعض ( اللهجات ) المحلية فى الجنوب وجبال النوبة ، التى تقع وسط السودان الغربى ، والانقستا ، التى تقع فى طرف السودان الشرقى ، بل يدعوان إلى تطوير لغتين منها أو ثلاث فى الجنوب ، حتى يتفاهم بها أهل القبائل هناك . ولكنهما يقولان : إذا كان القصد هو إضعاف الحواجز العرقية والإقليمية فى سبيل وحدة قومية أشمل ، فليس هناك من دليل لقبول اللغة العربية لغة رسمية لجميع أقاليم السودان . ولا بد فى هذا الصدد من تعريب التعليم العام والعالى . ومن المنطق القول إن الكاتبين يدعوان أيضاً إلى تعريب الإعلام .

أكثر مناقشات الداعين إلى اللغة الوطنية الجامعة فى الخمسينيات وحتى السبعينيات لا تحتوى على القدر المحدود من التسامح مع اللغات المحلية ، الذى جاء فى كلمتى محمد والطيب اللتين يشجعان فيها الاهتمام باللغات المحلية وتطوير بعضها . غير أن ما يتقصص دعوتهما هو حصرهما لتلك اللغات فى التفاهم الأهلى العام بعيداً عن مؤسسات الدولة ، كالتعليم مثلاً . وقد نجد ملامحاً من هذا التضييق على اللغات المحلية فى الآراء التى طرحها السيد إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الروائى المعروف ، على صفحات جريدة الأيام سنة ١٩٧٦ . وقد ناقشت إبراهيم على تضييقه على اللغات المحلية ونشرت آرائى فى كتابى أس الكعب ( ١٩٨٥ ) .

يرسم إبراهيم للحركة القومية التاريخية السودانية خطة ؛ هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى يتهى ذلك إلى التفاهم الوطنى ، الذى يجعل للذاتية السودانية موضعاً أهم لدى جميع المجموعات السكانية للوطن من اعتباراتهم المحدودة عن أنفسهم وبصورة يحتفظ كل منهم بمآثره الثقافية . ويلى إبراهيم هنا روحاً سمحاً اتجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان . ولكن سماحته تتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ، لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان .

وهو لا يرى التنافس الذي وقع فيه هنا حين بشر بالاحتفاظ بالثقافات القومية والقبلية ، في حين ضرب بلغاتها عرض الحائط . وكان إبراهيم يعد للغة شيئاً مختلفاً لا يقع في نسيج المأثرة الثقافية .

وتأتى حجة استعلاء اللغة العربية عند إبراهيم كاملة غير منقوصة . فهو لا يرى بأساً في هيمنة اللغة العربية ، لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق التعبير والأبجدية نزاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . ولو حدث هذا الابتلاع التاريخي لما بقيت فينا لغات الأتراك والفرس والنوبة والبيجة في السودان ، وغيرها كثير في المناطق التي انتشر فيها الإسلام والعربية .

ويستوفي إبراهيم أشرط استعلاء اللغة العربية حين يصف اللغات القومية والقبلية ( البدائية ) . فهو هنا يطابق مع المفهوم العامي ، الذي يرى أن تلك اللغات ( رطانات ) في معنى القصور عن التبليغ المين . علاوة على أنه قد رأى بعض علماء اللغة أنه بقل ما جرى التقريب في لغات أكثر الشعوب ( بدائية ) ، لم يعثر على لغة يمكن وصفها بالبدائية من حيث القاموس والأصوات والنحو .

وأكثر حجج الداعين إلى عدم الاكتراث للغات المحلية ( عملية وبالتالي إقناعاً ) ، هي كثرة تلك اللغات وقلة إمكاناتها مما يجعل الصرف على برامج كتابتها ونمذجتها مستحجلاً . وسنرى إنه حتى الشرائع المثقفة من بين حملة تلك اللغات ممن تهمزه هذه الحجة حين يتهاها له أن يكون في موضع اتخاذ قرار نافذ بشأن مستقبل تلك اللغات ، كما كان الحال في الجنوب ما بعد اتفاقية أديس أبابا ، ١٩٧٢ ، والتي أصبح بمقتضاها للجنوبيين سلطة مناسبة في إدارة إقليمهم ذاتياً . فلإبراهيم يقول : إننا لا نستطيع أن نوفر للغات البدائية الفرص والدواعي ، والمعدات الموضوعية التي ساقطت اللغات الجامعة مثل العربية إلى استكمال أبجديتها . وقد وجدت نفسى أراهن على تفاؤل عريض بالمستقبل في ردّي على هذه الحجة التي ساقها إبراهيم . فقد قلت إن حجة إبراهيم هذه لا تنحى إلى عنصر المبدأ في النقاش الدائر حول منزلة ومستقبل لغات الأقليات على وجاهتها وأثرها المقطوع به . وشطحت قائلاً :

« ومن الأفضل أن نتكلم بإمكانات المستقبل حين نرنوا إلى المستقبل . وأن لا نضع قداماً في زهاء المستقبل ، بينما قلنا الأخرى في ضيق الحاضر وعته . فوجاهة الحوار الفكرى أنه قفزة بالرجلين كلتيهما إلى البعيد البعيد . ( عبد الله على إبراهيم ١٩٨٠ : ٧٦ ) .

## ٢- السوق اللساني :

استغرب الدكتور عشارى للمختص فى علم اللغة الاجتماعى بجامعة الخرطوم الحلف الذى ينادى بتعليم اللغات المحلية فى أفريقيا والذى يكون من حلفاء لا يجمع بينهم أى جامع آخر . فهو حلف قوامه الشيوعيون والبرجوازيون الصغار من الأفارقة الرجعيين والثقفين والتقدميين والأكاديميين الغربيين الليبراليين ومؤسسات التبشير العالمية . وقال عشارى : إنه لا يريد أن ينضم إلى هذا الخليط العجيب بغير تدبر ، لأنه يريد بالأحرى أن يحل محلهم باستقامة وبصورة جدلية الأوضاع اللغوية فى إطارها المانع ، قبل أن يدلى برأى حول حقوق اللغات الأفريقية للمحلية (١٩٨٣ : ٦) ، وهى اللغات التى سماها لاحقاً لغات الأقليات وعرفها بأنها اللغات التى تعيش فى خطر وتحرم المتحدثين بها أو توقعهم من حيازة القوة السياسية والاجتماعية . وهو يعد فى لغات الأقليات كل لغات السودان عدا العربية (١٩٨٨ : ١ و ٢) .

ورد موقف عشارى المبكر تجاه لغات الأقليات بصورة وافية فى مقالة له نشرت عام ١٩٨٤ . فهو يرى أن الظاهرة اللغوية هى عمارة لسانية لها نفس الطبيعة البنوية والفاعلية المتبادلة التى لأنواع الممارسات البشرية الأخرى ؛ كالممارسة الاقتصادية ، والسياسية ، والأيدىولوجية ، والعلمية . ويصف عشارى بالتبسيط كل دراسة تفصم اللغة عن سياقات الاقتصاد والسياسة والأيدىولوجى ومن أبعادها المتصلة بأفاق التحول الاجتماعى (١٩٨٤ : ٤) .

وبناء عليه ، تناول عشارى التحولات فى المجتمع السودانى لى يعطى تقديرًا أوفى لمنزلة لغات الأقليات . فقد أشار إلى مؤشرات فى تلك التحولات الاجتماعية مثل ، النمو السكانى للمدن والهجرات والتزاوج بين الجماعات العرقية - اللغوية ، وتحول المزارعين إلى بروليتاريا ، وانحياز الأسرة كوحدة تقليدية فى القرية ، والانتشار النسبى للتعليم باللغة العربية (١٩٨٤ : ٦) . ويخلص عشارى من هذا التحكك للأساس المادى والشعورى الذى تركز عليه لغات الأقليات فى أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة إلى قانون سماه « السريان التاريخى للغة العربية » الذى هو اتجاه دينامى للتحول من هيمنة لغات الأقليات فى أهلها نحو هيمنة اللغة العربية (١٩٨٤ : ١٢) .

ويجد قانون سريان اللغة العربية شرعيته فى نظرية ( السوق اللسانى ) ، فاللغة بمقتضى هذه النظرية ، هى قوة وسلطة . فلكل لغة ، من حيث هى رصيد رمزى ، قيمة شرائية نسبية

فى ( السوق اللسانى ) وهو سوق ينشأ عندما تتدغم مجموعات أو قوميات لها لغات مختلفة فى كيان سياسى واحد . ويتج من انخراط هذه للمجموعات والقوميات فى ذلك الكيان الواحد نشوء علاقات قوى متميزة ، بينها وفق القوة الاقتصادية أو الحجم السكانى أو المنعة السياسية لكل منها . ومن جهة اللغة تأتى كل جماعة أو قومية برصيدا للغوى الذى يحدد قيمته الشرائية بحوية تلك الجماعة أى بحجمها وقوتها السياسية والاقتصادية . فإذا كانت تلك الجماعة قوية منيعة تمكن رصيدها الرمزي ( اللغة أو رأسمالها للغوى ) من احتلال مواقع السيادة فى أجهزة الدولة الاقتصادية والسياسية والتعليمية . ( نفسه ٧ - ٨ ) ، ولذا قال عشارى إن الصراع فى « السوق اللسانى » ليس صراعاً لغوياً ، ولكنه صراع بين أفراد فى مواقع اجتماعية محددة حول الهيمنة على السوق اللسانى والسيطرة على أدواته المختلفة ( نفسه : ٨ ) .

ويقراءة السوق اللسانى السودانى يخلص عشارى إلى أن السمة الجوهرية للأوضاع اللغوية فى السودان هى التغيير المستمر المتسارع . ومحول هذه الدينامية فى نظر عشارى هو الانتقال التدريجى من هيمنة لغات الأقليات فى انحاء هيمنة اللغة العربية ( نفسه : ١٠ ) ولأن قانون سريان اللغة العربية وانحسار لغات الأقليات هو قانون ذو نفاذ متصل بخلخلة الأسس التى تدعم لغات الأقليات ( نفسه : ١٤ ) . فعشارى لا يريد أن يبنى نفسه الأمانى حيال حق الأقليات فى استخدام لغاتها وأحيائها . فهو يقول :

« فإذا كانت اللغات المحلية آخذة فى الانحسار ؛ بحكم التلصير التاريخى لتفاعلات البنية الاجتماعية المولدة دوماً للظروف الموضوعية المادية التى تحكم المسار الحياتى لكل لغة ، فإن الاعتماد فى إمكان المحافظة على هذه اللغات فى هذه الأوضاع يصبح ضرباً من ضروب الخداع النفسى » ( نفسه : ٦ و ٧ ) .

أسقط عشارى كل تصور لاستمرار حيوية اللغات المحلية فى حال سريان هيمنة العربية . كما أسقط كل تصور لوجود ثنائية لغوية تتعايش فيها لغات الأقليات واللغة العربية وهى الحالة الراهنة التى عليها معظم اللغات الأقلية ، التى يستخدم الناس فيها لغتهم المحلية فى أغراض يعينها ، أغلبها داخل المنزل ويستخدمون فيها اللغة العربية فى أغراض أخرى رسمية وغير رسمية . فهذه الحالة ، فى رأى عشارى ، هى حالة انتقالية موقوفة لن تصمد أمام الهيمنة المحضة للغة العربية ، فدوام هذه الحالة الانتقالية من المحال ، ويقول عشارى :

« لأن مثل هذا التصور يتطوى على اعتقاد ضمني بأن تفاعلات الانتقالية اللغوية المتحولة عن هيمنة اللغات المحلية في اتجاه هيمنة العربية يمكن أن تجمد ذاتها في مرحلة من مراحل تطورها ، بحيث تكون هناك ثنائية لغوية منسجمة وقادرة ، ولكن وضعا كهذا لا يتأتى إلا إذا استمر إعادة إنتاج المرحلة الثانية بطريقة دورية لا نهائية » ( نفسه : ١٣ ) .

لعشارى مع ذلك تحفظات حول النفاذ الحتمى لقانون السريان والانحسار . فهو يرى أنه يمكن لسريان اللغة العربية أن يتكسب في حالات منها استجداد ظروف سياسية ( نفسه : ١٥ ) ، ومن ذلك ابتداء إجراءات تخطيط لغوى صارم ( نفسه : ١٥ ) يراعى الأهمية الرمزية الكبيرة للغات الأقليات عند المتكلمين بها في منعطفات المجابهة والتوتر بينهم وبين اللغة العربية السائدة ، غير أن عشارى يؤكد أنه لا يريد استباق الإطار الجدلى من تفاعلات الاقتصاد والسياسة والأيدىولوجى الذى يعتمد فى بحثه عن أوضاع اللغة العربية فى السودان ليقول برأى خطير حول اللغات المحلية . فعشارى ينهى مقاله أيضا بنغمة متشائمة جدا حول مصير اللغات المحلية . فهو يقول :

« فإننا لا نعتقد فى حق مطلق للمجموعات العرقية فى تطوير لغاتها . وليس هذا من منطلق إنكار هذا الحق ابتداء . ولكن من منطلق استبصارنا لحقيقته ؛ من حيث إنه حق خاو من أى محتوى مادى فاعل ولا يتعدى مقولة مجردة من وقائع الأوضاع اللغوية المتسمة بدينامية الانتقالية ذات الاتجاهات الحاسمة فى صالح اللغة العربية . . ففى إطار عملية السريان التاريخى المتسرع للغة العربية ، والمدعوم اقتصاديا وسياسيا وأيدىولوجيا ، يضحى الحديث عن تطوير اللغات والمحافظة عليها وحمايتها من الاندثار ضربا من ضروب التفاؤل » ( نفسه : ٣١ ) .

إن أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست فى وصفه للحايد لواقع لغوى للسريان والانحسار . فواضح أن لعشارى أحكام قيمة متصلة بهذا البحث . فهو لا يظهر أية معارضة لما سماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية بتنمية لغة مشتركة هى العربية ، كعماد للوحدة الوطنية ( نفسه : ٩ ) . فعمما يصادم هذه الوحدة عند عشارى قوى الشتات التى تتطوى فى لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة ( ص ٩ ) ، ويجانب هذا القول الصريح ، نجد أن عبارة عشارى نفسه مساعفة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية . فهو يسمى خط الوحدة ( انفلاكا ) ، بينما يسمى خط الشتات ( انكفاء ) ( نفسه : ١٥ ) . فعشارى :

يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيديولوجية جماعية للتعبئة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية ، إلا أننا ننبه إلى أن هذا الشعار ينطوي ، في جديده على عنصر تشبتي رجعي يضم موضوعيا ، ويغض النظر عن النوايا ، حسا فتويا انفصاليا ويهمش القضايا الجوهرية ( نفسه : ٣١ ) .

جاء عشاري (١٩٨٦) بنظرة أكثر إيجابية حيال منزلة لغات الأقلية في جنوب السودان . وقد رأينا أن عشاري قد أعطى نفسه الحق في التحفظ على نفاذ قانون السريان والانحسار متى استجدت ظروف سياسية تدفع فيها هيمنة وظلم القومية الكبيرة ولغتها الجماعات القومية الأخرى لتتكفى على لغاتها المحلية . وقد كان صدور قوانين ثميري الإسلامية في سبتمبر ١٩٨٣ ، واتقلاب ثميري على اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢ ، التي وقعها مع القوميين الجنوبيين السودانيين ، هما واحدة من المنعطفات التاريخية التي قال عشاري : إن اللغات المحلية تكتسب فيها قيمة رمزية وتعبوية تستحق اعتبار المخططين اللغويين .

وقد نظر عشاري للغات الأقليات في الجنوب في سياق تجربة للظواهر المضادة للتعريب في الخطاب اللغوي للشرائح المثقفة في الجنوب . فهو يدعو إلى تمديد نسي لمشكلة اللغة في جنوب السودان ، وذلك بتخليصها من نكرة الهيمنة والتحقير التي تسود الخطاب اللغوي العربي ، وكذلك تخليصها من العناصر الأيديولوجية التأجيجية في الخطاب اللغوي الجنوبي . أما القسم الآخر من خطة عشاري لتحديد قضية اللغة في الجنوب ، فهو متعلق بالعناية بلغات الأقلية . ففي هذا القسم يدعو عشاري إلى دعم المؤسسات الجنوبية الثقافية ماديا وفتيا لإنجاز مشروعاتها المتصلة بتطوير اللغات المحلية وتجهيز التراث وإعادة كتابة المناهج المدرسية لتلائم الأوضاع الثقافية والبيئية في الجنوب ( عشاري ١٩٨٦ : ٣٣٤ - ٣٣٥ ) .

ولا تعنى خطة عشاري التحيلية ، التي تأخذ بيد لغات الأقليات وتوليها قدرا من الاهتمام ، أن تلك اللغات ستكون بمنجاة من قانون انحصارها اللازم . ولكن عشاري ينظر في خطته هذه إلى جملة اعتبارات ، لم يعد في الإمكان تجاهلها في التعامل مع تلك اللغات ، فهو يقول :

« ولكن تجاهل هذه اللغات وتهميشها أصبح أمرين غير مقبولين بحكم الوجهات العالمية والإقليمية والمحلية نحو المطالبة بحقوق هذه اللغات الأقلية وانتزاع هذه الحقوق والاعتراف بها عن طواعية من قبل المجموعات المهمية ، ونحو المطالبة بتعزيز هذه اللغات وإدخالها في التعليم الابتدائي » ( نفسه : ٣٣٦ ) .



وقد نبه عشاري ، في كلمته هذه ، إلى واحدة من أكبر متاعب لغات الأقليات في الجنوب ، وهو قلة شأنها بين الشرائع المثقفة التي تلتزم بها هوية وأصالة أفريقية ( نفسه : ٣٠٣ ) . غير أنها لا تخفى عجزه عن تبيينها حتى النهاية . فتلك الشرائع تطرح متزلة لغاتها المحلية بتردد مشوب باعترا ف ضمني أو صريح بمحدوديتها في مجالات الاستخدام الحيوي للغة في التعليم والثقافة والتكنولوجيا . ولا تخفى تلك الشرائع الجنوبية أيضا إشكالية اختيار أية واحدة من لغاتها ( لغات للمجموعات الجنوبية التي تربو على خمسين لغة ) المتنافسة لتكون لغة جامعة للجنوب ( نفسه : ٣٠٢ ) . ولذا فإننا قد لا نأخذ خطاب المثقفين الجنوبيين حول تطوير لغاتهم مأخذًا جدليًا . فقد غابت اللغات المحلية عن الحوار حول لغة التعليم ، الذي دار في مجلس الشعب الإقليمي في الجنوب في السبعينيات وتراوحت الآراء بين مفضل للعربية ومفضل للإنجليزية ( نفسه : ٣١١ ) . ومع ذلك ، يمكن القول إن لغات الأقليات في الإقليم الجنوبي قد وجدت تاريخيًا حطًا من العناية لم تلتقه لغات الأقليات في الأقاليم السودانية الأخرى . فقد استقرت تلك اللغات ، منذ زمان مدارس التبشير المسيحي ، الذي احتكر التعليم في الجنوب في إطار سياسة الاستعمار البريطاني لإدارة الجنوب بمعزل عن شمال السودان العربي المسلم ، كلفة تدريس أو مادة للتعليم في المدارس الابتدائية . كما أن مجلس الشعب للإقليم الجنوبي قد أنيطت به مهمة تطوير اللغات والثقافات المحلية وهي مهمة لم تُنْطَ بكيان إقليمي غير الجنوب ( ١٩٨٦ : ١١ ) وهذا القدر المتحقق من الاهتمام بلغات الجنوب مما ساق عشاري لتأكيد ، أن السياسة هي ساحة القرار الكبرى بشأن كفاءة وأهلية اللغات لتسوغ بين المتحدثين بها .

وجاء عشاري ( ١٩٨٦ ) بنقّس ناقد جدًا لمشروع الوحدة الوطنية لاتخاذ حجة لتعريب التعليم والإعلام والمجتمع بأسره ونشر خرافات تميز اللغة العربية عن لغات الأقليات قاموسًا ونحوًا وأصواتًا . صور عشاري الوحدة الوطنية ، من قبل ، كدعوة جامعة صامدة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء في لغات محلية . ولكنه في هذه الكلمة يشير صراحة إلى أن تلك الوحدة لا تتحقق إلا في سودان متعدد الألسن والثقافات ، في مجالات التعليم والإعلام والمجتمع ( ١٩٨٦ : ٩ ) .

وعاد عشاري مرة أخرى في ١٩٨٨ ، إلى التشديد على قانون سريان العربية وانحسار لغات الأقلية الذي لا يمكن رده لنفاذ التدابير التاريخية وآليات التعبير الاجتماعي التي من وراء ذلك القانون . وبناء عليه ، فهو يرى أن كل ما يمكن عمله تجاه انحسار لغات الأقلية هو

تعزيز العزيمه الجماعية لحماية هذه اللغات والمحافظة عليها واستخدامها من قبل المتحدثين بها . فهو يدعو إلى تخليص تباين القدرات اللغوية في المجتمع من مصاحبتها التمييزية في مجالات التعليم وفرص التوظيف بالنص على حقوق تلك اللغات في الدستور ودعمها مؤسسياً لغاية كتابتها ومذجتها وتطويرها ونشر الأدب المكتوب بها ( ١٩٨٨ : ١٨ و ١٩ ) .

**مشهد الفضل لرؤية منزلة اللغات المحلية :**

جوهر الموقف حيال مسألة اللغة المحلية - فيما أعتقد - هو عدم حاجتنا إلى إعلان دستوري بلغة رسمية . فنحن لا نحتاج إلى كثير اجتهاد لنرى بغير لبس أن للعربية دوراً تاريخياً مرموقاً في تماسك وحدة السودان الوطنية . إن الذين يردون هذا الدور إلى ميزات ضمنية في اللغة العربية ، كلفة مخطئون . وكذلك يخطئ من يرد هذا الدور إلى آليات تاريخية لا تملك بإزائها فكاً ولا حيلة . وواضح من رصدنا لاتجاهات الأقليات في الحياة إلى إقرار بذلك الحق ، لأن ثمة بشراً تدخلوا بهمة ليضعوا بصمتهم هم على آليات ذلك التاريخ . كما أن اتجاهات ( لا محل لها من الإعراب ) قد أذنت بدور متواضع للغات المحلية لم يكن يخطر لها على بال في الخمسينيات والستينيات .

أميل من جانبي إلى وصف دور اللغة العربية التاريخي في السودان في حوارنا الراهن بأنه دور لغة التضام . فهذه هي الخدمة الممتازة التي تقدمها اللغة العربية لغالبية السودانيين المتحدثين بلغات أخرى . وهذا دور يلقي قبول السودانيين عن بكرة أبيهم . أما جعل العربية لغة رسمية فهذا دور مرسوم بسياسة تخشى أن تترى به الدولة والجماعة العربية فيها على الاستعلاء والعنف . فمن دستورية وضع اللغة العربية ، كلفة رسمية ، يتقرر أنها لغة التعليم والإعلام والمكتبات . وقد أعمانا هذا دائماً عن تقدير الكدر والخسارة والمظالم التي تترتب على هذا الموقف .

فلأن اللغة العربية هي اللغة الرسمية تكون هي لغة المحاكم . وقد أشار باحث أنثروبولوجي إلى أن السكان بجبال النوبة في غربى السودان يخلطون في مصطلحات القرابة ، حين يترجمونها أمام المحكمة من لغتهم إلى العربية ، مما يشوش على سلامة الإفادات والإجراءات تشويشاً اضطر معه القضاة غالباً إلى ترك شأن هذه القضايا لأهل الحل والعقد في البلد . وقال قاضى كادقلى ، حاضرة جبال النوبة ، لجريدة الصحافة

(١٥/١/١٩٧٨) : إن محكمته تحتاج إلى مترجم وذلك لتعدد الألسن بهذه المديرية . فرغم معرفة الأكثرية للعربية إلا أن الإفصاح لها يكون متعثرًا في بعض الأحيان .

وتقف مأساة حسن وحسين ، وهما طفلان من إقليم دارفور بغرب السودان قتلا أسرتهما عام ١٩٧٣ ، شاهداً على يؤس اعتماد العربية لغة للتعليم بناء على الدستور . فالأمانة تقف شاهداً على انفصام المعرفة عن اللغة . فحسين كان يتحدث العربية ، وهي ليست لغة أم في جماعتهم ، وتوقف عن ذلك لما اكتشف أنه يلحن في عريته بأصوات رطائنه . وجاء لحسين أمر من ليلة القدر وهو نائم أن يطهر عائلته بالقتل . وامتلح حسين للأمر وراح يصدر الأوامر لأخيه بجلب السيف والقتل بالعربية الفصحى مستعيناً بأيات قرآنية . وكانت الكارثة في أحد وجوها معرضاً لسيكولوجية اللغة .

واللغة الرسمية لغة المكاتب . وقد احتجت جريدة الفجالت ، التي رأس تحريرها السيد بونا ملوال أحد وزراء الإعلام على عهد نميري (٦ سبتمبر ١٩٦٦) ، لأن وزارة الداخلية كانت ستوقف ترقية الموظفين الذين لا يعرفون العربية من الترقية إلى سكيل (H) لأن ذلك يجافي قرارات مؤتمر المائدة المستديرة (١٩٦٤) أن يكون هناك تمييز على أساس اللغة أو الدين أو العرق . وكان مؤتمر المائدة المستديرة قد انعقد لبحث صيغة مثلى للعلاقات شمال السودان وجنوبه ، بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ، التي كان موضوع جنوب السودان إحدى بواعث نهوضها .

ولعل أقيح مظاهر رسمية للغة العربية هو افتراض الدولة أن من تحدث بها فهو سوداني ومن لم يتحدث بها فهو أجنبي ، وترتب على التعريف المركزي للمواطن من صيغة رسمية اللغة العربية ظلم كثير . فإبان المواجهة المسلحة بين المعارضة وحكومة نميري ( وهي المواجهة التي عرفت بأحداث « المرتقة » ، لأن نميري اتهم القوى العسكرية التي تحركت من ليبيا واحتلت الخرطوم بأنها عناصر أجنبية ) عام ١٩٧٦ . كان الحديث باللغة العربية أو ( الرطانة ) هو فيصل في التقرير بشأن الشخص إن كان مواطناً أو مرتزقاً .

إعلان لغة ما لغة رسمية ليس إعلاناً محايداً ، فهو يضيء على تلك اللغة قوة ونفاذاً وحزازات ، من رأينا كيف تحول إلى أنواع من التعديات أو العنف .

سيبدو كسر صنم اللغة الرسمية صعباً . سيحتاج للتحجج باستحالة إدارة الدولة بغير لغة رسمية أو بتكلفتها العالية . ولكن علينا أن نتذكر أن بلدنا نفذت أغهى التشريعات وأكثرها

تكلفة ؛ مثل بناء التنظيم الفرد ، الاتحاد الاشتراكي ، ولم تبخل عليها بالزمن أو الموارد . وبناء عليه ، فلا يصح أن تبخل بالخيال أو الموارد والزمن لترتب مشروعاً لتنازل اللغة في السودان نعيّ حول الأفضلة والعقول السودانية لخلق أمن لغوي يطمئن إليه السودانيون جميعاً .

\*\*\*

## المراجع

- ١ - إبراهيم إسحاق إبراهيم : الأيام ١٧/١٠/١٩٧٥ و ٢٣/١/١٩٧٦ .
- ٢ - أحمد عبد الرحمن محمد والطيب زين العابدين
- ( التمازج الحضاري في السودان ) مجلة الثقافة السودانية ، العدد العاشر مايو ١٩٧٩ .
- ٣ - عبد الله علي إبراهيم : أنس الكتب ، دار جامعة الخرطوم للنشر ص ٦٢ - ٧٢
- ( الماركسية ومسألة اللغة في السودان ) ، نشر ١٩٧٦ ، وتعيد نشره دار النسق قريباً
- ٤ - عشاري أحمد محمود : العربية في جنوب السودان ( بالإنجليزية ) دار فال للطباعة ، ١٩٨٣ .
- ( جدلية الوحدة والتفتت : في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان ) ورقة مقدمة لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ .
- محاضرة ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية ١٩٨٦ .
- ( أوضاع اللغات الأقلية ومستقبلها في السودان ) ورقة مقدمة إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ١٩٨٨ .

التورط في العالم - لقد العالم لم الارتداد عنه :

رشحت للقراءة مرة كتاباً اسمه (كيف نقرأ ببطوط ؟) ، وهو كتاب في نقد عالم والأعيب الأمريكي الماهر « والت ديزني » قالاً : ( والكتاب جدير بالقراءة وبخاصة في وقتنا هذا الذي نكاد نتفق فيه على انصراف أطفالنا عملاً تقدمه إليهم في باب تسليتهم وتنقيفهم وانكبابهم على قراءات ومشاهدات لسننا نعرف كيف ستشبههم وعلى أية صورة ؟ ولأى مثل وغايات ؟ وهذا وضع عصيب تعددت المحاولات لتفاديه ... ومعظم هذه المحاولات نوايا حسنة وما يقعد بها دون مراميها أعقد ، وأكثر هذه الاجتهادات خطراً هو الظن أن انصراف أطفالنا عملاً تقدمه عابر ، ويكفي لاستعادتهم مثلاً إدخال الأكران والسلاسل ( الكرتونية ) في مجلة (الصبيان) - (وهي مجلة الطفل السوداني الأولى - أو غيرها مما يستجد .

وغاب عن هذه الاجتهادات أن انصراف أطفالنا هو وجه من وجوه تورطهم في العالم ، سمعوا الزمار ولبوا ، ووقعوا في الشراك ، وستكون استعادتهم عملاً صعباً لانطوائه على نقد العالم وتجارة التسلية فيه خاصة ) .

غير خاف أنني أستند على حكاية ( الزمار والأطفال ) الشعبية لتصوير المدي الذي تورط فيه أطفالنا في العالم ، ومؤكداً أننا نريد بمشروع توظيف الحكايات الشعبية لتعليم وتهذيب وتسلية الأطفال أن نستدعيهم من سحر الزمار والمزمار الذي يزعج بهم في تكنولوجيا الرعب والتفريب ، وهذا مطلب أبوى ووطني ومشروع ولكن تبقى دون تنفيذه مخاطرة نقد العالم ؛ نقد مركزية الحضارة فيه ، ونقد أنفسنا لأننا كلنا متورطون في القبول الجديهي للعالم .

(\*) قدمت إلى ندوة عن استخدام الحكاية الشعبية في التعليم انعقدت بقطر في مارس ١٩٨٩ ونشرتها مجلة المأثورات الشعبية في مجلدتها الخامس ، عددها السابع عشر ، عام ١٩٩٠ .



سيكون حديثي مراوحة من محاذير إلى محاذير بشأن توظيف الحكاية الشعبية ،  
وللمحاذير أكثر ما يحتاج إليه المتحوط الحذر الذي يعرف أنه بصدد حملة يجبردها  
على العالم .

وقبل المحاذير ، أبداً بطرد بعض الأفكار البسيطة التي قد تراودنا ونحن بصدد توظيف  
الحكاية الشعبية للأطفال .

ينبغي ، أولاً ، أن لا ننصور أننا إذا قممنا إلى الحكاية الشعبية أننا قد وصلنا إلى النقطة  
الصواب حول خصوصيتها ، وأننا قد انقطعنا عن العالم اللزج إلى ما يميزنا ويعطينا قيمتنا  
المتفردة . فالحكايات الشعبية هي التراث العالمي المؤكد الذي نشارك فيه بإبداعية على خلاف  
مشاركتنا في أى شيء آخر مثل التكنولوجيا أو حتى الرياضة ، ولهذا استقام أن تنلج  
حكاياتنا الشعبية في نظم الفهرسة العالمية ، ربما اعتقدنا أن هذه المأثورات هي الدليل القاطع  
على خصوصيتها ، ولكن الأمر خلاف ذلك ، إننا حين نتوجه إلى الحكايات الشعبية إنما  
نتفتح على العالم أيضاً .

وسنجد ثانياً في تلك الحكايات الشعبية وقائع محرجة كثيرة وسنحتار في نسبتها إلى  
تراثنا وقيمنا ومثلنا كما نصورها لأنفسنا ، فقد وجدت الأستاذ/ عبد الكريم الجهيمان يتبرأ من  
حكاية شعبية تعرضت لعلاقة غير شرعية بين والد وابنته ، بقوله إن الجدة التي كانت تحكي  
للأطفال قدمت لتلك الحكاية قائلة : ( إنني سوف أقص عليكم قصة ليست من يثنتا  
ولا محيطنا ) وعندنا في السودان ( حجرة ) رائجة عن فتاة جميلة اسمها ( فاطمة السمجة )  
تغرز شوكة في رأس عجوز لتأخذ جلده وتلذثر به ، وكانت فاطمة قد سألت العجوز نفسه  
كيف السبيل إلى سلخ جلد الرجل العجوز ، وقد تعوذ الرجل قبل أن يكلمها ، وعادت  
فاطمة لتفعل ذلك من غير وازع تردد .

لقد بدأت دراسة الفولكلور ( والأسطورة بخاصة ) حين توقف الدارسون عالمياً على  
المفارقة بين ما عرفه الناس عن رقى الإغريق القدماء وبين ما ورد في أساطيرهم من بشاعات  
مثل ابتلاع الآلهة للناس وغير ذلك . وقد كانت هذه المفارقة الأصل في منشأ نظريات تحليل  
الأسطورة المبكرة . فقد قال ماكس ملر : إن تلك الأساطير مجرد مجازات لصراع القوى  
في الطبيعة ولا علاقة لها بواقع الإغريق الاجتماعى ، وقال منظرو المدرسة الأنثروبولوجية  
إن تلك المشاهد البشعة هي مخلفات من العهود البدائية تسربت في الأساطير ولا تعكس  
واقع الإغريق الذين عرفنا عنهم الرقى والتهذيب .

وهكذا لا مهرب ، أننا حين نتوجه إلى الحكاية الشعبية لا نرتد تلقائياً إلى حالة بسيطة من الانقطاع عن العالم ، وأننا حين نتوجه إلى تلك الحكايات قد يصعب علينا جداً التعرف على أنفسنا وثقافتنا فيها ؛ لأن بعضها يحتوى على بشاعات لن نريد أن تكون عنواناً لنا .

#### التوظيف - متاعب الفولكلورى :

لعل توظيف الفولكلور أقدم من الفولكلور ذاته ، وقالت لنا البروفيسيرة لنادق فى حديث قريب لها بالخرطوم إننا ينبغي أن نهجر نهائياً فكرة أن الفولكلور هو إبداع أثيرى لجماعات شعبية مستغرقة فى حدود ضيقة من الأضغاث والأحلام .

ومع ذلك ، فقبول حقيقة توظيف الفولكلور ( الاستعانة به ، تسخير ، استخدامه .. إلخ ) صعب جداً على الفولكلورى الذى يقشعر لهذه الدعوة ، وللفولكلورى عذره . يكفى أن النازية قد جندت الأخوة قرم فى جحافل جيوشها النفسى السفلى ، وينظر الفولكلورى بقلق إلى ( تسويق ) الفولكلور فى أشغال السياحة وغيرها . وقد اخترع الفولكلورى الأمريكى ريتشارد دورسون مصطلح الـ ( Fakelore ) للإشارة إلى تزيف الفولكلور من خلال بعض عمليات استخدامه ، وهذا مؤشر إلى أن الفولكلورى يصاب بخوف خاص من ( توظيف الفولكلور ) وهو خوف علينا أن نضعه فى اعتبارنا فى أى مشروع هادف إلى توظيف الفولكلور .

إننى سأسوق جملة من المحاذير لمشروع التوظيف الذى يجد منى كل ترحيب ، وسأغلف هذه المحاذير بعرض للموقف الراهن فى علم الحكاية الشعبية ، وهو عرض أريد له أن يكون إطاراً ننمى به حساسية فولكلورية تقترب بها من مهمة توظيف الحكاية الشعبية . وستكون عناصر هذا الإطار كما يلى :

١ - إذا كنا بصدد ابتداء مشروع عن الحكاية فيلزمنا أن نلم بمنزلة ( الحكى ) وخطره فى الحياة ، كما تكشف عنه الدراسات الأنثوغرافية والفولكلورية للمعاصرة . فـ ( الحكى ) ذو دلالة كبيرة على مفهوم الشخص فى المجتمع وله ترميز مهم فى العمليات الاجتماعية .

٢ - إذا كنا بصدد نقل حكايات من حال الشفاعة إلى الكتابة ( أو التقنيات الأخرى ) فلا بد أن نقف على ما توصلت إليه علوم الاتصال والفولكلور فى خصائص الشفاعة والكتابة .

٣- إذا كنا بصدد توظيف حكايات شعبية فيصح أن نطلع على نقد الفولكلوريين لممارسات سبقت في مثل ذلك التوظيف .

ستشغل هذه المحاذير الجزء الأول من الورقة . أما الجزء الثاني منها فسيلتفت إلى تطبيقات سودانية في توظيف الحكاية الشعبية في تربية الطفل وأدبه ، وسأعرض لحالتين : (١) حالة جرى فيها بالفعل توظيف لهذه الحكايات في برنامج للمكتبة المدرسية . (٢) وحالة توفرت لها كل الظروف لاستخدام الحكاية ، ولكن حالت نظريات سياسية تروية دون ذلك الاستخدام .

#### الحكى والحكايات :

الإنسان Homo sapiens من حيث قوامه في الطبيعة ، وقرر الفولكلوريون أن يسموه Homo narran لفرض ولع الإنسان بالحكى ، ويعرف الحكى بأنه الطريقة التى تتحول بها تجربة ما إلى إفادة كلامية ، والحكاية وسيط لتوصيل التجربة وهى أعلى مرحلة من (الجملة) ، فبينما تصل الجملة الكلمات بعضها بعضاً نجد الحكاية تربط أفعالاً وأحداثاً .

تعاظم الدراسات حول (الحكى) ، وبخاصة فى إطار مفهوم الأداء Perffaman ، الذى يجد قبولاً كبيراً فى النظرية الفولكلورية ، ويدرس الحكى الآن على أنه مفتاح للشخصية ، فقد كتبت لننادى عن زوجين فى مدينة شيكاغو لكل منهما ميل مختلف فى الحكاية ، فبينما يحكى الرجل النكات التى تهزأ بالمقدسات أحياناً نجد الزوجة متخصصة فى حكايات قصص الخوارق والكرامات ، وقد تناولت دى جدد هذه العلاقة الزوجية بتوفيق كبير بدت فيه هذه العلاقة بين الزوجين نسيجاً من محض (حكاوى وحكاوى مضادة) . ويدرس الدارسون النكتة والثلل والحكاية على أنها أدوات يتاور بها المتكلم فى مجرى الكلام ويحقق بها استراتيجيته فى العمليات الاجتماعية .

#### ديناميكية الشفاهة :

ولأننا سنتقل الحكايات الشعبية فى الغالب من حال الشفاهة إلى الكتابة فى توظيفنا لها لزم علينا أن نفتتس من المباحث الحديثة الجارية فى ديناميكية الشفاهة ، فقد رتب أو كسل أولرك ما أسماه القوانين الملحمية وهى القوانين العامة لإنشاء كل أنواع القصص الشفاهى ، وقد جاء أولرك بعدد منها مثل :



١ - قانون البداية وقانون النهاية : فالحكاية الشعبية لا تبدأ بفعل مفاجيء ولا تنتهى بقطع وعجل ، فهي تبدأ من الهدوء إلى الإثارة وتنتهى من الإثارة إلى الهدوء .

٢ - قانون التكرار : فى الأدب المكتوب هناك وسائل شتى للتأكيد ، فيمكننا القول إن ( الشيء أحمر فاقع ) ولكن الحكاية الشعبية تفعل ذلك بالتكرار أو بميزات الصوت مثل قولك ( أحمر أحمر ) أو ( أحمر ) .

٣ - قانون اقتصار المشهد على عنصرين : فالمشهد فى الحكاية الشعبية لا يسع أكثر من شخصين .

٤ - قانون المقابلة : الحكايات تقوم على المعارضات المتطرفة مثل الشاب والعجوز ، الشر والخير وغيرهما .

وقد وجد ملمان بارى (١٩٢٨) حلاً لـ ( السؤال الهوميرى ) فى الإنشاء الشفوى ، فقد كان هناك من يشك فى وجود شخص باسم هومير لأنه حُلل ( الإلياذة ) و ( الأوديسة ) إلى طبقات فوق طبقات من قطع الشعر الملحمى الذى اجتمع بعضه فوق بعض بغير حاجة إلى مؤلف ، وهناك من كان يعتقد بوجود هومير نظراً لتمامه للملحمين الذى يدل على وجود مؤلف واحد ، ومن هنا نشأ فى الدراسات الكلاسيكية السؤال الهوميرى : هل هناك هومير أم لا ؟ .

وجاء حل هذا السؤال الهوميرى على يد ملمان بارى الذى قال : إن خصائص الشعر الهوميرى مردودة إلى الاقتصاد الذى تستلزمه طريقة الإنشاء الشفاهى وأن هذه الطريقة بما يمكن الاستدلال على عناصرها بدراسة الشعر نفسه . وقد نبه اكتشاف بارى لأول مرة أنه يمكن دراسة الإنشاء الشفاهى بغير المواضع والمواصفات التى استقرت فى تحليل ونقد النصوص الشعرية المكتوبة . وبني ألبرت لورد نظراته فى كتابه ( مغنى الحكايات ) على الأسس العامة التى وضعها أستاذة بارى .

وتتطور دراسات الشفاهة الآن تطوراً ملحوظاً كما نرى فى كتاب روبرت أونق « الشفاهة والكتابة » الذى حاول فيه تحليل الديناميكية السيكولوجية للشفاهيات .

نقد التوظيف :

لعل أكثر أبواب الحكاية الشعبية حيوية على أيامنا هذه هو النقد الذى تتعرض له الحكاية الشعبية الأدبية ، وهذه الأخيرة هى التوظيف الذى جرى للحكاية الشعبية الشفاهية فى أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأبرز الناقلين للحكاية الشعبية الأدبية هو الدكتور جاك زايزر الذى صدر له مؤخرًا كتاب ( كدح وعذابات ذات الرداء الأحمر ) ، وقد درس فى هذا الكتاب ، وفق مفهوم طبقي اجتماعي ، مصائر هذه الحكاية الشعبية وصورها حين تحول بها الكتاب من الشفاهة إلى التدوين .

فقط لاحظ زايزر أن الكاتب الفرنسى ييرو ( الذى كتب قصة ذات الرداء فى القرن الثامن عشر ) قد سحب من صورته الأدبية للقصة موتيفات العنف وتلك التى يشتم فيها الجنس ومع ذلك جعلها قصة خالدة على الأجيال . وقد أضاف ييرو موتيف الرداء الأحمر الذى لم يكن فى الحكاية الشعبية ، ولاحظ زايزر أن ييرو أوقع ذات الرداء الأحمر فى برائن الذئب ، بينما احتفلت الحكاية الشعبية بذكاء تلك الفتاة وهروبها بشكل مستقل من برائن الذئب .

ومن رأى زايزر أن القصة الشعبية الأدبية إنما كتبت من وجهة نظر البرجوازية الفرنسية ، حين بدأ لها أنها تواجه مشكلة الطفل كسن عمرية جديدة ذات احتياجات ومشاكل متكررة . فلأول مرة انفصل فى فرنسا آنذاك ( الطفل ) عن ( البالغ ) ، بينما كان الطفل فى السابق بالغًا صغيرًا يصلح له كل ما يصلح للبالغ . وكان على البرجوازية الفرنسية أن تعمل لإدخال ذلك الطفل فى الحضارة على ضوء المعاني الخلقية المحددة لتلك الطبقة .

وقد تربت على هذا التوظيف تغييرات ملموسة أجراها الكاتب على الحكاية الشعبية . فقد اختلفت ذات الرداء الأحمر فى الحكاية الشعبية عنها فى الحكاية الشعبية الأدبية ، فذات الرداء الأحمر الفلاحة قاصدة ، مباشرة ، شجاعة ، ولها احترام لعقلها . أما ذات الرداء الأحمر البرجوازية فهى جميلة ، دلوعة ، مخروية ، ولا حيلة لها .

ونحتاج إلى مثل هذا المنهج النظرى الناقد ( مهما اختلفنا حول ما توصل إليه من نتائج ) حتى نصون مشروعنا لتوظيف الحكاية الشعبية من النفعية والقرضية والنظرة التربوية البسيطة التى تريد أن تفرغ من كل هموم تربية الطفل بضربة بسيطة هى توظيف الحكاية الشعبية .

مستحب مشروع توظيف الحكاية الشعبية مواطن الزلل إذا اعتدى بعلم الحكاية الشعبية ومستجداته . فمستوظف الحكاية سيفيد كثيراً إذا ألم بطرف مناسب من أسرار حيوية النصوص الشعبية التي تستهويه وتسحره ، وهي أسرار مركوزة في خصائصها التي هي موضوع علم الحكاية الشعبية .

#### تطبيقات سودانية :

يتطرق الجزء الثاني من الورقة إلى أنواع من توظيف الحكاية الشعبية في السودان :

#### الحالة الأولى :

- هي تجربة البروفيسير عبد الله الطيب ( المربي ، اللغوي والشاعر والباحث ) التي أثمرت كتاباً رائجاً للأحاجي السودانية .

#### الحالة الثانية :

- هي فرصة أهدرها التربويون بتعسف في حين كان بإمكانهم الاستفادة منها لاستخدام أنواع من الحكاية الشعبية بذكاء وسداد لتقريب مادة التاريخ للتلميذ .

الكتابة بلا مزاعم : ( تجربة عبد الله الطيب )

نشر عبد الله الطيب مجموعات من الأحاجي في الخمسينيات في سلسلة اسمها الأحاجي السودانية كانت تصدر عن مكتب النشر التابع لمصلحة المعارف السودانية آنذاك . وقد أنيطت بالمكتب مهمة تزويد الطالب بالكتاب المدرسي وكتاب الاطلاع ، علاوة على إصدار مجلة للصبيان وأخرى للكبار . وقد شارك في نشاط الكتب مربيون كبار ، وإلى مطبوعات هذا المكتب أجملة المتعة يعود آباء اليوم بذاكرتهم كلما واجهوا إشكالات ثقافة أبنائهم ، وتعتبر فترة الكتب هذه هي فترة التاستولوجي التربوية في السودان الآن .

عاد عبد الله الطيب إلى إصدار مجموعات أحاجيه في كتاب واحد بعنوان الأحاجي السودانية في ١٩٧٦ من دار جامعة الخرطوم للنشر . وهو ينشر المزيد من هذه الأحاجي الآن في جريدة ( الأيام ) السودانية ، ويعد بنشر هذه الأحاجي الجديدة في كتاب .

وهناك إجماع من الآباء والأمهات بأن كتاب الأحاجي السودانية قد أسعد أبناءهم وبناتهم كثيراً ، ورأيت أكثر الصبيان يستغرقون في قراءته بنهم عجيب ، وقد نقلت طبعته الأولى حالاً .

اقرب عبد الله الطيب من الأحاجي بلا مزاعم لغوية أو أيديولوجية أو أخلاقية .

صورة عبد الله الطيب العامة أنه لغوى متطعم حوشى العبارة ، وقد عاب عليه الدكتور/ طه حسين استخدام كلمة ( الطخا أى السحاب ) في شعره ، فرد عليه عبد الله الطيب قائلاً : إن الطخا كلمة متروكة في العامية السودانية ، وهذه الواقعة مع طه حسين مفتاح لمعرفة اليسر الذي يتحرك به عبد الله بين المستوى الدارج والفصحى في اللغة . يرى أكثر الناس أن اللغة العربية إقليميـان : عامى وفصحى بينهما أسوار ممتعة إلا أن معرفة عبد الله الطيب التي لا تجارى بالعربية الكلاسيكية وبالعامية قد كشفت له الأنهار تحت أرضية الواصلـة التي تتدفق بين الإقليميين .

الواضح أن عبد الله الطيب قد انتقل من بلاغة العامية إلى بلاغة الفصحى بما يشبه الترحلق لا التسلق ، فقد قضى عبد الله شطراً من عمره في منطقة عرب الرباطاب في شمال السودان التي هي منطقة استخدام متشعب ودقيق وبلغ للغة ، ثم قطع مراحلـه الدراسية حتى تخصص في العربية الفصحى الدقيقة ، فعبد الله سبق حتى الواقعيين الاشتراكيين إلى كتابة حوار قصته ( نوار القطن ) في أوائل الأربعينيات باللغة الدارجة ، وأنت لا تكاد تقرأ له بحثاً حتى يرد الكلمات الفصيحة إلى صورتها في اللهجة السودانية مثل كلمات ( يتر ، عب ، مرتق ، صواب ) .

ليس لعبد الله مطلب أخلاقي من الأحاجي ( الحكاية الشعبية ) . فهو لم يجعل نفسه وصياً ليقطف الأحاجي من العبارات غير اللاهقة ( في نظر من ؟ ) ، قال في كتابه عام ١٩٦٧ أنه استبدل خاتمة الأحاجي ( انتحرت وانتشرت في أـست الصغير فينا ) بـ ( جاء هادم اللذات وهازم المسرات ) ولكنه عاد في مجموعته التي ينشرها حالياً في جريدة الأيام إلى ( انتحرت وانتشرت ) كأنه قد ضاق بالترتيف .

ولم يخفف عبد الله بشاعة فاطمة السمجة حين خلعت جلد المعجوز ، كما ورد عنده ٣ مرات ( يلـعن أبو ما يفعل كذا ) كما ، وردت عنده كلمة ( القضاـف - القىء ) بلا موارد ، فقد تحلى القنود في حكاية ظلوت أخوت من البهم أيهم يفشى أجود المراعى ،

وللبرهنة على ذلك قال لهم العتود : « تعال نتقاضف » كما وردت في ( ظلوت ) كلمة (أخرية) أي أجعله ( يخرى ) بلا حياء في القصص .

وعبد الله يلزم الأسلوب التجريدي للحكاية الشعبية ولا يميل إلى الاقتصار بمثل ( وهكنا ) (وفعل ذلك ثانية وثالثة) و ( هلمجرا ) ، ففي حكاية ( جفيل وجفيلة ) يهرب جفيل وجفيلة على ظهر حصان من وجه الغول الذي يطاردهما ويجرى بينهما هذا الحوار :  
جفيل : شايقة الغول .

جفيلة : شايقة مثل الحلية (الحدأة) وكلية جنبو مثل الزرزور (طائر صغير) (جفيل يسرع) .  
جفيل : شايقة الغول .

جفيلة : شايقة مثل الدحيش (تصغير جحش) و كلب جنبو مثل القوير (تصغير القار) .  
ويتكرر الهروب وهذا الحوار ثلاث مرات بغير أن يضيف عبد الله بذلك ، وفي لانه للأسلوب التجريدي يلجأ عبد الله الطيب إلى مفردات اللغة لتصوير عظم أو قوة أو ضعف الحادثة أو الشيء أو العاطفة أو السلوك ، فهو يصور مقدار الأشياء بالترار :  
١ - فهو يقول ( انتقدت بطن « كلب الغول » طرق طرق ) ، وليس انتقدت بطن الغول وصدر صوت انفراطها مدويًا .

٢ - وهو يقول ( وقعد يأكل ويأكل ) وليس يأكل بإسراف يكاد لا يشبع .  
٣ - وهو يقول ( يشخر شخر شخر ) وليس يشخر شخيرًا متصلًا عميقًا .

ويكتب عبد الله أحاجيه بعفوية ساقطة لا يجعل الأسئلة من مثل ( العامية أم الفصحى ) ( الأخلاق أم علمها ) تنكر عليه صفو الفن في التبليغ ، فهو يكتب حوار شخصياته بالعامية أو الفصحى ببوصلة سرية ، فمع أنه يلتزم العامية في الحوار في الغالب إلا أنك تجد مثلاً الولد يقول لأخته ( دعنا نهرب من هذا البيت ) وتقول الأخت لأخيها ( إن أبانا يسمع كلام زوجته ) ، علماً أنه في نفس الحكاية تجد عنده من يقول ( الضيفان أكلوا كل حاجة والكسرة كملتها الخدم حين القدر داك فيه لحم انتظروه ينجض « ينضج » ) .

وحتى في النص تضطره الصيغ المجازة إلى التزام الصورة العامية مثل ( الغول حسيصة دهر ، ونومه شهر ) .

ولكنه يحاول بجد أن يرسم الكلمة بصورة تختمل القراءة الفصيحة والعامية ما استطاع مثلاً (مرحياً يكن) يمكن أن تقرأ عامياً مرحباً يكن . وهذا مبحث يحتاج إلى تطويل . ربما نرد نباح كتاب الأحاجي السودانية إلى أنه لم تسبق الاقتراب من الأحاجي التي تناولها أية مزاعم تربوية (سوى الإمتاع) فالصورة التي استقرت عليها أحاجيه صادرة عن حب استثنائي لهذه الحكايات عن استمع إليها بشغف طويل حتى تحول إلى راوٍ عادى لها .

فهو لم يهجم على الأحاجي بمدة التربوي (على أن عبد الله الطيب تربوي قديم متمرس) ولا بمدة اللغوي (على أن هذا تخصصه) ولا الوطني (وكانت له خناقات كثيرة حول تعليم اللغة العربية مع المفتشين والمعلمين الإنجليز) ولا العروبي (وهو الذاكرة التي حوت أدب العرب ونظراتهم) .

إنه لم يهجم على الأحاجي بأى من هذه الأدوات التي كانت كفيلاً بإخضاع الأحاجي إلى مساءلة ومراجعة وتحوير وتطوير . خلافاً لذلك حشد عبد الله الطيب كل هذه الخبرات حشداً شقيقاً لتأزر لإخراج الحجة كقطعة غالية من الفن البسيط الخطير .

وفرصة مهيبة - في البدء كان التاريخ :

كنت أدور أجمع نصوص التراث في القرى السودانية ثم أخرج على المدرسة الابتدائية في القرية المعنية لبعض الأنس مع المدرسين ، وقد استقر عندي أن ثمة انفصلاً مقيماً بين تلك النصوص التي تطرق أذني من نوافذ المدرسة وفي دفتر المناهج ، فالطفل يسمع في يثاته نصوصاً تراثية ذات قيمة ذوقية عالية فإذا جاء إلى المدرسة افترضت المنهج المدرسي أنه لوح مسموح خال من كل معرفة وتسايق المدرسون يحقونه بالمعرفة .

المدرسة الابتدائية السودانية كما جاء عند السيد/ قريفت (الذي صمم ذهنها ومناهجها في الثلاثينيات من هذا القرن) انبنت على أنها مؤسسة غنية لمجتمع فقير ، فقريفت يقول : إنه بخلة التلاميذ السودانيين اتضح له أن خلقيتهم الثقافية البيئية محدودة ، وتابع كتاب (مرشد معلم التاريخ للمدرسة الأولية) هذا التبخيس لمكانات الطفل الداخل للمدرسة الابتدائية فهو يقول :

(التاريخ سجل لأحداث بعيدة عن التلميذ ، في أغلب الأحيان بعيدة عنه في الزمان كما هي بعيدة عنه في المكان ، وهي غالباً ما تتعلق بأراء ومقاييس نادراً ما يستطيع فهمها وتقديرها) .

وبناء على هذه الملحوظة التربوية فالتلميذ لا يعطى دروساً في التاريخ إلا في السنة الثانية أو الثالثة الابتدائية ، ويصح هنا أن نسأل : هل صحيح أن التاريخ بعيد عن التلميذ كما يزعم المرشد ؟

وأجيب بالنفي ، فالتلميذ يأتي إلى المدرسة بحكايات كثيرة عن التاريخ ، فلربما جاء التلميذ بقصص ( تجارب شخصية ) منقولة عن جده الذي اشترك في حروب المهديّة ، أو عن والده الذي اشترك في بناء خط السكة الحديد ، أو جدته التي زارت ضريح ولّى في طرف من أطراف البلاد لأسرتها عقيمة في كراماته وبركته . وغالباً ما يأتي التلاميذ إلى المدرسة بعد أن اتشبعوا بزيارات متكررة لمواقع أثرية أو تاريخية في ظهر قريتهم أو سمعوا ( حكايات شارحة ) لتلك المواقع ، فالتاريخ الذي يحمله أطفال قرية مسكفيشو ( التي هي في بلاد النوبة السودانية ) إلى المدرسة كفيل بلغت نظرنا إلى الكم الهائل من الحكايات التي نهدها ، والتي كان يمكن أن نوظفها في التدرج بأولئك الأطفال في التعرف على التاريخ من واقع تجاربهم الباكرة معه .

في عيد الفطر بوجه خاص يستأجر الأولاد في قرية مسكفيشو مركباً شراعياً ويتزهون بها في النيل ويذهبون بها للبر الشرقي حيث جبل الصحابة ، ففي الجبل ضريح سيدنا أمير عمر ويقال : إن أمير هذا هو أحد الصحابة ( صحابة الرسول ) (ص) دفن هنا في النوبة ، وأقيم عليه ضريح ومزار ، ويصعد الأطفال الجبل وفيه بئر قديمة قيل : إن الجن هو الذي حفرها في قديم الزمان بالإبر ، وبالجبل آثار منازل سكنية قديمة .

أما أولاد الضاحية الشمالية من مسكفيشو فهم يذهبون إلى سلسلة الجبال والتلال على الأرض الممتدة المترامية خلف الجبال ، فيجدون هناك بقايا حيوانات وخيول ( عظام إبل وخيول ، أوتاد ، قطع من الحبال . . . إلخ ) ، ويجد الأطفال شظايا قنابل ومضجرات . وهذه آثار موقعة أرقين بين جنود المهديّة والإنجليز التي جرت في ١٨٨٩ .

أما أولاد المنطقة الوسطى فيذهبون إلى الفلاة ثم إلى حجر أحمر منبسط مساحته ٥٠ متراً مربعاً وفيه نقوش تاريخية ، وفي تلك المساحة الصخرية توجد ٨ حفر قدت على نسق واحد ، وتأتي إلى هذه الحفر كل الطيور لتشرب من الماء الذي تختزنه فيصطادها الأولاد ويشيع في المكان جو مهيب من السحر والتاريخ .

هل هذه بيئة محدودة كما يقول قريث ؟ هل التاريخ بعيد جداً عن هؤلاء التلاميذ كما يقول مرشد التاريخ ؟ يأتي هؤلاء الأطفال إلى المدرسة بذخيرة من التاريخ أهم ما فيها الدليل التاريخي الذي يتمثل في الآتي :

( أ ) أسطورة المنشأ أو الأسطورة الشارحة .

( ب ) بقايا العظام .

( ج ) الرواية الشفاهية .

المربون هم الذين يظنون التاريخ حالة من التدرج من الأسفل إلى الأعلى ، من القديم إلى الجديد ، وهو حالة علوية لا علاقة لها بالبشر والأطفال خاصة ، ولذا يبدأ التاريخ في الصف الثاني الابتدائي بكتاب اسمه ( نحن وأجدادنا ) ويبدأ درسه الأول بالعصر الحجري . قصور ! .

لقد كان ممكناً للمدرس التاريخ ( لو لم يصادر المرشد حسه بالمعطيات التربوية حوله ) أن يبدأ بالعصر الحجري ، لو كان في القرية حوله موضع يخشاه التلاميذ ونسبته إلى العصر الحجري مؤكدة ، وبغير ذلك يمكن أن يبدأ التاريخ في كل مدرسة بالمعطيات التاريخية الحقيقية التي يأتي بها التلاميذ إلى حظيرة المدرسة . ومتلعب الحكايات في التعليم المرن للتاريخ دوراً كبيراً . غير أن التربويين يتمسكون بمركزية المنهج والتوجيه ويرتكبون بذلك حماقة كبيرة لأنهم يفرغون تلاميذهم من رصيدهم التاريخي الملموس ليستبدلوا لهم ذلك بتاريخ مجرد اعتباري .

### خاتمة

إن توظيف الحكاية الشعبية في أدب الأطفال مشروع قومي وثقافي مميز ، ولم أقصد من المحاذير التي سقتها تبيط الهممة أو تعقيد المهمة . على العكس من ذلك لقد أوردت هذه المحاذير حتى نوطن النفس على عظم المهمة وأننا لن نقرب منها كيما اتفق ، وسنحتاج إلى هذه الحساسية الفولكلورية في توظيف الحكاية التي وصفها البحث ، إذا أردنا الإحسان إلى أطفالنا بأدب يتمتع ويسحر ويهذب وينطبع في أذنانهم طول عمرهم .





ما خلف  
الحجاب  
في  
حكايات  
المرأة  
السودانية<sup>(١)</sup>

يبدو أن دراسة الحكاية الشعبية في أوروبا قد بنيت من الوصول إلى استنتاجات ذات معنى حول حكي (narration) النساء . فقد استقرت تلك الدراسة في الوقت الحاضر على فكرة أن الرجال هم رولة تلك الحكايات بين الشعوب الأوروبية ، بعد أن نبذت اعتقادها السابق بأن النساء هن حارسات كنوز الحكاية<sup>(٢)</sup> . فحتى موضوع « الأنثى » ذاته ، في رأى هذه الفكرة الطارئة ، ليس مما يقال فيه أنه حكر خالص للنساء<sup>(٣)</sup> . وترى وجهة النظر هذه أنه طالما أن النساء أكثر تقيداً بالبيت فهن لا يجدن إلا مناسبات معدودة لترك القرية والضرب في الأفاق ، مخاطرة واستزادة للمعرفة<sup>(٤)</sup> . وما يزيد الطين بلة أن الدارسين الأوروبيين للحكاية الشعبية قد انتهوا إلى القول بأن حكي النساء كله قصص منقطعة بلا أصالة<sup>(٥)</sup> . فالنساء بحسب هذا الرأى يحكين للأطفال ، ولذا فإن البالغين لا يأخذون حكيهن بجدية . وغير خاف أن دارسى الحكاية الشعبية في أوروبا يظهرون حزاة فكرية ذات حماسة لمزيج من الذكورة والبلوغ في نظرتهم لحكى النساء . بيد أن ليندا ديغ ، الفسولكلورية ذائعة الصيت ، احترست بلباقة ضد هذه التحيزات السافرة . ونادت بالفحص الواعي للحالات الفردية للرواة من النساء والرجال ، ثم التقرير على ضوء ذلك عما إذا ما كنا حيال رواة مبدعين بغض النظر عن أنوثتهم أو ذكورتهم ، وعما هو نوع الحكي المستطلع في كل حالة<sup>(٦)</sup> . وعلى كل فإن الدعوة إلى دراسة « علم جمال المرأة » تجدد نصيرا في الدراسات التي تلهمها حاليا نظرية ونموذج دراسات المرأة في الولايات المتحدة وأوروبا في العقود الأخيرة . فتجرى الآن دراسات لأجناس مختلفة من الحكايات التي ترويها نساء لكى يرى الدارسون النساء كما يرين هن أنفسهن وعالمهن الذى يعشن فيه<sup>(٧)</sup> .

(\*) نشرتها مجلة الدراسات السودانية في مجلدها الحادى عشر ، عددها الأول والثانى في أكتوبر ١٩٩١ .

وخلافا لأوروبا فإن دارسى الحكاية الشعبية الإفريقية والشرق أوسطية ، قد علقوا أهمية خاصة على حكي النساء . فعلماء الأنثروبولوجيا والفولكلور التزموا بالمفاهيم التي رأينا الدارسين الأوروبيين قد طرحوها ، فالحدوث أو الحجة في قول حسن الشامي ، الفولكلورى المصرى والمقيم بالولايات المتحدة ، مرتبطة عادة بالنساء ، وهى غالبا ما اعتبرت « شغل نساء »<sup>(٨)</sup> . وأشار دارسون مختلفون الى أن حصائل (repertoires) النساء من الحكايات الشعبية تدور حول مواضيع أنثوية مثل المنافسة بين الأخوات غير الشقيقات<sup>(٩)</sup> ، وأيديولوجية النظام الأموى<sup>(١٠)</sup> ، والزواج للحرم<sup>(١١)</sup> ، ومنزلة النساء وقدرهن<sup>(١٢)</sup> . ويرى بعض الدارسين من تحليل مجمل لبعض تلك الحصائل أن حكي النساء منظور أن يتّجود فهمنا لإشكاليات النساء الوجودية والاجتماعية . فواقع دراسة عن الاستخدام المتفاوت للتكرار المقصود بذلك مثلا تنكر فاطمة السمجة فى جلد عجوز فى الحجة السودانية الذائعة ) وعن تبادل أدوار الأنوثة والذكورة فى حكايات شعبية أفغانية أو وضعت مارجرى ملز البون التاسع بين مايفترضه الرجال عن النساء وبين ماتعتقدهن النساء عن أنفسهن فى الذى يرد فى حكيهن<sup>(١٣)</sup> . وظهر أن القول بأن فى حكي النساء إمكانية كامنة لمعرفة أدق بهن وبعلمهن ليس موضوع اتفاق بين الباحثين . فقد خلصت أريكا فريدل من تحليل بعض نصوص الحكايات الشعبية الفارسية إلى القول بأنه رغم أن هذه الحكايات تصور بلقة دونية المرأة فى المجتمع الفارسى ، إلا أنه لا دخل محسوس لنوع الراوى ، ذكر كان أم أنثى ، فى وجهة النظر التى تتخلها الحكاية ذاتها<sup>(١٤)</sup> . وتعتقد فريدل أن الرواة من النساء ، مثلهن فى ذلك مثل الرجال ، يحكين الحكايات من وجهة نظر رجالية<sup>(١٥)</sup>.

يريد هذا المقال أن يحلل حصائل بعض النساء والرجال من الحكايات فى جماعتين سودانيتين . ومنستخدم رمزية الحكايات والعواطف المضمنة لإنشاء ( مثال النساء ) و ( مثال للنساء ) والمفهوم مان مقتبس من الأنثروبولوجية شيرلى أرنر التى عرفتاهما على النحو التالى : ( بعبارة « مثال للنساء » أعنى جملة الأفكار التى يتم بها تصوير النساء فى أذهان أولئك الذين « ولدوا » ( أو اخترعوا ) المثال ، فى حين أن عبارة « مثال النساء » تستخدم فى الإشارة إلى المفهوم الذى تستولده النساء فى أذهانهن عن أنفسهن ، وهو مفهوم سيتضمن بالتأكيد بعض مفردات « مثال للنساء » ) .

وسننظر إلى هذه الحكايات كجزء من الجدل المستمر لوجهات النظر الأثنوية والذكورية في المجتمعات المخصوصة التي جمعت منها<sup>(١٧)</sup>. وواقع أن النساء والرجال الذين يحكون هذه الحكايات عن نساء ورجال هم مسلمون ، مما يتركز طريقتا هذه في النظر . فبكم النساء المسلمات بانقطاعهن عن الخوض في شأنهن وشأن مجتمعهن قد أصبح مضرًا للمثل . غير أن هناك من يقول الآن : إن هذا البكم المأخوذ على المرأة المسلمة متوهم . وجرى القول أيضاً أن وصف النساء المسلمات بالبكم يدل على محدودية دارسى أوضاع المرأة المسلمة ، أكثر من دلالاته على المساهمة الفعلية لتلك المرأة في الخطاب الجارى في مجتمعها . فالإثنوغرافيون ، الذين حصروا أنفسهم في دراسة الأداء الرسمى لقوى الحكم والإدارة العامة في المجتمع الإسلامى ، قد انتهوا إلى التشديد على قوامة الرجال على النساء<sup>(١٨)</sup> . فدونية النساء القطرية التي نجلها في أمثال العرب المسلمين قد وضع أنها تعكس حزاة نوعية قارة في هذه الأمثال لسيادة أيديولوجية الرجال عليها<sup>(١٩)</sup> .

إذا تركنا البنية المؤسسية الرسمية لمجتمع الرجال المسلمين جانباً ، فإن تحليل الحصائل ، الذى نحن بصدده ، سيجعلنا نقف على الدرجة التى يمكن بها للحكايات أن تشكل أداة وتميزة تستقوى بها المرأة المسلمة في مجتمعها متخطية بصوت خطابها الجمالى عشراتها الاجتماعية المتأصلة .

#### العينة البحثية للحكايات :

أخذنا الحكايات موضوع دراستنا من فولكلور قبيلة المسبعات التى تقطن غربى السودان ، ومن فولكلور الجعليين الذين يسكنون شمال السودان . وتتكون حصيلة المسبعات من ثمان حكايات ، خمس منها أدلت بها راويات من النساء . وتتكون حصيلة الجعليين من عشر حكايات ، أربع منها مما جاء عن نساء راويات .

دون حكايات المسبعات آدم الزين ، المذكور حالياً فى الإدارة العامة ، ونشرها فى كتابه التراث الشعبى ل قبيلة المسبعات ، الخرطوم (١٩٧٠) . أما حكايات الجعليين فقد سجلها سيد حامد حريز أستاذ الفولكلور بجامعة الخرطوم ، ونشرها فى كتابه حكايات الجعليين الشعبية (بلومتقن بالولايات المتحدة ١٩٧٧) . ووفرت لنا عناية الجامعيين تراجم مناسبة عن الرواة ، علاوة على معلومات عن السياقات الاجتماعية التى دونوا فيها تلك الحكايات .

ومن جملة ما وفره الباحثان من تلك المعلومات تبرز للعيان راويتان فريدتان في حكيهما . والراويتان هما نعيمة جاد الله وأم نعيم حماد . أمّا نعيمة فهي أرملة في الخامسة والخمسين من عمرها عام ١٩٧٠ ، حين التقى بها الباحث حريز . ووالد نعيمة من أعيان قبيلة الجعليين . وقالت نعيمة : إنها تلقت حكاياتها عن نساء يكبرنّها سنّاً . فخلال فترة قضائها للعدّة أرادت هؤلاء النساء الأكبر منها أن يسليّنها برواية الحكايات لها حتى وقت متأخر من الليل . وبناء عليه ، فحكايات نعيمة ممّا وقع لها وهي مكتملة النضج وليس ممّا استقرّ عندها في الطفولة وذكرياتها فحسب . وعلو قدر المرأة في حكاياتها<sup>(٢٠)</sup> ممّا يمكن نسبته إلى كرم أرومة نعيمة وإلى تلقيها حكاياتها في عمر متقدم ، وفي ملابس الحزن والفقد والسلوى .

أمّا أم نعيم حماد ، الراوية المسبّعاوية ، فهي ابنة دار السلام محمد التي روت بدورها للجوامع آدم الزين حكاية « زينبو وأم زميم »<sup>(٢١)</sup> . وكانت أم نعيم في أربعينيات العمر في عام ١٩٦٧ - ١٩٦٨ . وقد قاطعت أم نعيم زميلتها الراوية مريم عمار ، التي أنهت حكاية « مريم والفلول »<sup>(٢٢)</sup> أبكر ممّا تعتقد أم نعيم ، وأخذت مفرد الحكاية وأكملتها بالصورة التي اتفقت لها .

ويبدو أنّ أم نعيم من نوع الرواة الذين يلتزمون بنص محفوظ عن ظهر قلب للحكاية . فقد تعثرت مرتين خلال حكيها واستعدلت الحكاية . وقد بدت أحياناً في تمام الصحو الفكري ممّا لا يطاق<sup>(٢٣)</sup> في رאו لحكايات جوهرها الخيال المسرف . فلام نعيم تفسير عقلاني لتعليقات المتصتين ( جمهور مستمعينها ) واعتراضاتهم على ما يرد في حكاياتها . فحين روت « بيت الغول »<sup>(٢٤)</sup> سألتها متصنت إنّا لم يكن متاحاً للزوج أن يهرب من وجه الغول الذي ذهب لسان له بعد أن أمره أن ينبج نفسه ، ويطبّخها طعاماً له . وأغلقت أم نعيم باب الاجتهاد في هذا الشأن الخيالي بقولها : إن الغول كان سيطله طال الزمن أم قصر .<sup>(٢٥)</sup> وصوّبت متصنت لحكايتها « بقرة اليتامى »<sup>(٢٦)</sup> بعض ما روته فيها وقال : إن زوجة الأب هي التي طلبت من زوجها أن ينبج لها بقرة أبنائه اليتامى ، وليس البصير الذي كان يداويها من الورم الناشب بحلقها كما ذهبت إلى ذلك رواية أم نعيم . بيد أنّ أم نعيم ذكرت للمتصتين أن اعتراضهم غير ذي موضوع ؛ لأنّ زوجة الأب لم تكن في وضع يسمح لها بالكلام نظراً لانسداد حلقها بالورم<sup>(٢٧)</sup> .

ولأم نعيم الراوية اعتقاد في علو قدر المرأة اتضح من ملحوظة صدرت عنها وهي تدلى بحجوة «بيت الغول»<sup>(٢٨)</sup> التي تحكى عن الشدائد التي تعرضت لها أسرة ما من جرء مجاعة ضارية . وتصور الحجوة الزوجة في مصاف بطلة لها استطاعت بذكاء أن تدبر شئون أسرتها خلال المجاعة لتجتازها تامة لامة . ومن جانب آخر ، فالحجوة تصور الزوج أشعبيًا أكولًا منقطعًا عن العائلة . وفي موضع من الحكاية سأل الغول الزوجة أن تطهى له أحد أطفالها . وجاء في حكي أم نعيم أن الزوجة قالت : « يا حسبنا الله » . ومع استفظاعها الأمر فكرت الزوجة وقبلت أن تفعل ذلك . ثم علقت أم نعيم بشكل جانبي قائلة : ( أنحن العوين ما ديارتنا كثيرة )<sup>(٢٩)</sup> . أى أننا معشر النساء لنا تدبير للأمور شليد سليد . ثم راحت تحكى كيف أن الزوجة وجدت فيلاً ميتاً ، قطعت منه الأجزاء الهشة من لحمه وطبختها للغول لكي يصح عنده أنه لحم لطفل .

أما الراوى الجعلى فهو عبد الرحمن محمود برى الذى كان عمره ثلاثة وأربعين عاماً في وقت زيارة الجامع له في ١٩٧٠ . وهو « فكى » مقصود لأنواع الطب الإسلامى الذى اشتهر به ومن ذرية ولى سودانى مشهور<sup>(٣٠)</sup> . وحكايات عبد الرحمن من نوع كرامات الأولياء التى تدور حول مآثر أجده<sup>(٣١)</sup> . وبعض حكاياته لها مشابهة بمقاطع مختلفة مما ورد في كتاب « طبقات ود ضيف الله » الذى حوى تراجم لسير الأولياء والعلماء والشعراء والصالحين في دولة الفونج بالسودان (١٥٠٤ - ١٨٢١) .

قد يبدو من غير المناسب أن تقارن حصيلة من كرامات الأولياء مما رواه عبد الرحمن برى بحصيلة من الأحاجى التى روتها نعيمة غير أن هذه المقارنة مبررة من واقع وجهة نظر الجعلين أنفسهم حيال الحكى حيث يسود الميل لقصر أى جنس قصصى على أفراد مرحلة عمرية بلذاتها أو فئة اجتماعية ما يحكونه دون غيرهم<sup>(٣٢)</sup> . « فمثال النساء » و « مثال للنساء » اللذان تطمع في استباطهما من هذه الحكايات ينشأن جزئياً من مثل هذا الموقف الاجتماعى تجاه الحكى الذى يقصر نوعاً من الحكى على جنس آدمى ، ذكرًا كان أم أنثى . ولذا كان المعيار لاختيار حكايات عبد الرحمن برى لمقارنتها بأحاجى نعيمة فنياً محضاً . فبعدد الرحمن برى ذكر أنه يعيش في نفس القرية التى تعيش فيها نعيمة ، ويخضع فيها لأحكام مقررة بشأن الحكى والجنس ، وقد ساهم بقدر من الحكايات مقارب لما ساهمت به نعيمة ، بيد أنه حوى بالمرء أن يبادر بالإشارة إلى تقصين مؤكدين في عينتا البحثية من الحكايات نذكرهما أدناه :

١ - لقد اقتصر تحليلنا على تلك الحكايات التي توافرت لنا فيها مذكرات تترجم للرأوى وتوضح سياق حكيه الاجتماعى والفنى . ومن أسف أن أكثر مجموعات الحكايات الشعبية التى بيدنا لا تكثر لتسجيل هذه المعلومات أو بيانها . وهذا الإهمال يسلب المرأة من نذر الفردية والإبداعية التى تقع لها من خطابها القصصى .

٢ - ليس يمنع الرجال حكى الأحاجى كونها مخصصة ثقافياً للنساء فى مجتمع الجعليين . وربما من المفيد مقارنة ما تحكيه النساء من الأحاجى مع ما يحكيه رجال من تلك الأحاجى شذوذاً عن العرف ، الذى يقيد الأحاجى برواية النساء ، لتقف بدقة على مثالى النساء اللذين نحن بصدد بحثهما . بيد أن بعض الباحثين الذين درسوا حكايات روتها نساء ورواها بذاتها رجال أيضاً قالوا : إن كلاً من الجنسين يضيف على الحكايات وجهة نظره فى الناس والأشياء<sup>(٣٤)</sup> .



## تحليل الحكايات

### (١) حكايات المسبّعات:

حكايات الرجال والنساء التي نطرق فيها عند المسبّعات تصف بنيتين متداخلتين هما البيت وخارج البيت . فالحكايات غالباً ما صوّرت البيت كفضاء لعلاقة الزوجية ، غير أنّه ربما استوعب أخاً وأختاً . وتظهر في فضاء البيت الضرائر وزوجات الآباء أيضاً . ويشتمل خارج البيت على « الحلاء » ومعمور بالأنس أيضاً من أمثال البصراء في العلاج وإسداء النصائح . ويسكن « الجنس » ( أي غير البشر في العبارة العامية ) فضاء الحلاء من مثل الغيلان وغيرها .

مدار حكايات المسبّعات تجارب مزلزلة تهدّد بتقويض البيت والاستراتيجيات والوسائط المختلفة التي جرى استنفارها لاحتواء تلك الزلزلة حتى يسترد البيت استقراره وعافيته . والتبعية في وقوع هذه الزلزلة تختلف . فإذا كان الراوي ذكراً التقى التبعة على الزوجة ، وتحمل الزوج التبعة إن كانت الراوية امرأة . ويقع الاختلاف أيضاً في نسبة الفضل إلى الزوج أو الزوجة في استرداد المنزل استقراره لما أسفرا عنه من سعة في الحيلة وسداد في الأداء . فإذا كان الراوي ذكراً رُدّ الفضل إلى الزوج ، وترد المرأة الراوية الفضل إلى الزوجة .

فالراويات من النساء إجمالاً يلقين بتبعية تعريض البيت للاهتزاز على الأزواج . فحجوة « بيت الغول »<sup>(٣٥)</sup> التي روتها أم نعيم حماد ، تلوم الزوج لأنّ الغول اقتحم المنزل نتيجة لشربه وجبه . وتنسب الحجوة الفضل إلى الزوجة الذكية المتفانية استردادها أمن البيت بطردها الغول أخيراً .

أمّا في حجوة « مريم والغول » ، التي روتها مريم حماد وأكملتها أم نعيم حماد ، فقد جاءت بنت ما بالغول إلى داخل البيت . غير أنّه بتقدّم الحجوة نجد أنّ كلاً من الزوج والزوجة يتحملان قدرًا متساوياً من المسؤولية في عودة الغول إلى البيت . ففي الحجوة يتخذ الغول أشكالاً شتى ليجد مقلداً إلى البيت . فهو يتحوّل إلى كبش يشتريه الزوج لكي يذبحه في سماية ابنه رغم اعتراضات زوجته . ويذا يجد الغول مدخلاً جليداً للبيت . وحين

ينجح الزوج أخيراً في قتل الغول تتحوك قطرة من دمه إلى عقد يغرى الزوجة فتأخذه لنفسها تماماً يعود بالغول إلى البيت من جديد . وفي حجة « بقرة اليتامى » ، نجد الزوج ينجح بقرة تركتها زوجة له سابقة لأطفالها . وكان حرصه على هذا الفعل زوجته الثانية . وينتهي كيد هذه الزوجة الثانية إلى نفى أولئك الأطفال عن بيت أبيهم . وفي متفاهم بالخلاا يلتقى الأطفال بالطير الحدارى الذى يندق عليهم ثروة طائلة . ويجد والدهم طريقه إليهم بعد حين فيأوونه في حين يطردون زوجة أبيهم وأولادها .

وفي حجة « زنبو وأم زميم »<sup>(٣٨)</sup> ، التى روتها دار السلام محمد ، تحسن الغولة تقليد صوت الأخ فيخدع الأختين فتفتحن له الباب . ويتلع الغول الأختين ، وينجح الأخ أخيراً في قتل الغولة واسترداد أخته من أحشائها .

ومن حكي النساء أعلاه نجد أن الزوجة ( والزوجة الأولى وأطفالها حيثما ورد ذلك ) والقرابات المشتقة عن المرأة الزوجة ( مثل علاقة الأخ والأخت ) هى التى ينسب إليها الفضل فى صون البيت ضد العناصر المخربة التى تقتحم البيت فى إثر الزوج ؛ مثل الضرائر والغيلان ونحوهما .

فإذا نظرنا إلى حكي الرجال عند المسببات وجدناه تسيطر عليه موضوعات الزوجات « اللاعبات » ( الخائنات لأزواجهن ) والزوجات الأوائل اللاتي يحصدن ضرائرهن التاليات لصغر سنهن وجمالهن . ففي حكاية « الرجل وأصدقائه الثلاثة »<sup>(٣٩)</sup> التى حكها آدم إبراهيم أحمد وفي حكاية « تمر البلية »<sup>(٤٠)</sup> التى حكها متعلم من شباب المسببات ، نجد الزوجات اللاعبات هن اللاتي عرضن البيت لمحنة الزلزلة . وهى زلزلة لم تنقش إلا بفضل حكمة وسداد الزوج . وفي حكاية « شيخ مرزوق » ، التى رواها ذلك الشاب المتعلم ، نجد أن الضرائر المتحاسدات يتحتمكن وزر الزلزلة التى تعرض لها البيت بقدر متساو . وانتهى الأمر بالزوج بطلاق أولئك الضرائر ليهيأ له العيش مع زوجته الصغيرة .

من الواضح هنا أن الحكايات التى يرويها الذكور تصور الأزواج كمدافعين أشاوس عن استقرار البيت . فالزوجات فى هذه الحكايات إما خائنات لحرمة الزوجية ، أو ضرائر تقعن فى العمر وقبض لشهرن الميت أن يهدم أمن المنزل هدمًا .



(ب) حكايات الجعليين :

يغلب موضوع البنت الشاطرة على أحاجي نعيمة . فعند نقطة ما من مسرد الحجوة يبدو أن البنت الشاطرة تدرك أن أوثقها قد تمتعها من إحكام سيطرتها على الموقف الذي هي فيه . ولكي تأخذ بأسباب السيطرة فهي تتكرر في جلد رجل عجوز<sup>(٤٦)</sup> ، أو في صورة ملك الموت ، أو في صورة بصير معالج<sup>(٤٧)</sup> . ففي حجوة « السرة بنت بلال »<sup>(٤٨)</sup> تعين البنت الشاطرة أباها في حل الألفاز التي ألزمه السلطان بحلها وإلا قتله . واقتضى اللغز الأخير من البنت الشاطرة أن تتكرر في زى ولد وتذهب إلى دار سلطان ما لتقضى غرضاً مخصوصاً لسلطان بلبنتها طارح الألفاز . وحين حلت بلب ذلك السلطان الأجنى شك السلطان في أنها بنت رغم مثلها في هيئة ولد . وحاول السلطان أن يهتدي إلى جنسها الحق بملاحظة الطريقة التي تأكل بها . فإذا هي تأكل « بسرعة ويشهية » كمثل أى رجل . وفي محاولة أخرى للتعرف على جنسها أدخلها السلطان في مخازنه المخصصة للذهب والسيوف ليراقب ردة فعلها تجاه المادتين ، فإذا بها تسرع جهة السيوف كما هو متوقع من ولد .

وفي فقرة دالة في حجوة « بنت الفوأل »<sup>(٤٩)</sup> تزوج البنت الشاطرة أخيراً ابن السلطان الذي احتالت عليه مرة بعد مرة . وفي ليلة دخلتها به صنعت دمية من الصمغ ووضعتها على سرير نومها واختفت هي تحت السرير . وجاء زوجها - ابن السلطان - الذي ذاق الأمرين من حيل البنت الشاطرة ، واستل سيفه ، وضرب الدمية التي ظنها تلك البنت الماكرة ، فشققها نصفين ضربة منتقم لنفسه . ولحبيبة ابن السلطان ظهرت له زوجته البنت الشاطرة من تحت السرير .

يبدو أن أحاجي نعيمة توحى بأن خوضنا في شأن قدر المرأة مقتصرين على المظاهر ، وحاكمين بها عليها ، ليس من السداد في شيء . فحين قتل ابن السلطان الدمية وقبل بزواجه من البنت الشاطرة ، قبول اقتناع لا مراوغة وتحية لفرص الثأر ، فإنه قد اعترف بأنه قد اقترن بنده أى مثال النساء ، بعد أن تخلص بسيفه هو نفسه من « مثال النساء » أى الدمية الطيبة أو الماكرة .

وعلى خلاف أحاجي نعيمة ، فإن حكايات عبد الرحمن يرى خلوه من المرأة . ففي حكايته « ماريا وفجغبوب » فإن دور الجنية الواضح هو الإنجاب تماماً كآدميات النساء . وتلح حكاية « اللعنة »<sup>(٥٠)</sup> على علاقة أبناء العمومة التي هي مبدأ الزواج المقدم عند الجعليين . وتظهر الأهمية الخاصة لعلاقة الأخ بأخيه في حكاية « درع الحديد »<sup>(٥١)</sup> .

## خاتمة

يرز من تحليلنا لحكايات من حصائل المسببات والجعلين مثالان ميزان للمرأة . فهناك أولاً « مثال النساء » الذى يصدر عن الرواة من النساء . وهو مثال يؤمن على سعة قدرات النساء وكفاءتهن . وتحمل وجهة النظر التى فى هذا المثال الأزواج مسئولية تعريض أمن البيت لأخطار مستمرة داهمة - والزوجة الشرعية فى نظر المثال هى الزوجة الأولى . وحتى حين تنوفى هذه الزوجة فإن المتاعب التى يتعرض لها أطفالها خلال تشتهم تشهد فى الحكاية على أن أهمهم هى الزوجة التى لا منازع لها . ويحتفى هذا المثال بالعلاقات الأمومية التى تشكل علاقة الأخ بأخته حجر الزاوية فيها . أما « مثال للنساء » ، من الجهة الأخرى ، فهو يصدر عن الحكايات التى يرويها الرجال . . فالنساء ، بحسب هذا المثال ، إما يؤدين دور الكومبارس فى دراما الرجال ، أن يسدن فى تلك الدراما كـ « لاعبات » مفرطات فى عهد الزوجية .

تسود فى الفولكلور حالياً وجهة نظر ترى فى الفولكلور ثقافة معاصرة متجددة ، فى حين ساد قبلاً النظر إلى الفولكلور كمادة ماضوية ، متحفية ، منقطعة عن الحاضر ، آيلة للزوال . ومن شأن هذه النظرة الجديدة أن تكشف أكثر فأكثر فكر النساء حيال إشكاليتهن الوجودى والاجتماعى ، كما تفضمت الحكايات التى يرونها . ونأتى بالمثال التالى لتقارن بين النظرة السلفية للفولكلور والنظرة المعاصرة . فقد عدّ الفولكلوريون عناصر النظام الأمومى مثل توقيير الخيال التى ترد فى « مثال النساء » خوالف عن نظام اجتماعى كان للمرأة فيه الصولة . وقد ساد ذلك النظام تاريخياً ، ثم باد وتبقت منه تلك الشوارد فى قسم أترى من السكان هم النساء<sup>(٤٩)</sup> . غير أن الفولكلورى الأمريكى بيتر سايتل قارب بين هذه الشوارد الأمومية وبين واقع الزوجات اليومى ، وهن يقمن مع أزواجهن بين أهلهم . وخلص سايتل من هذه المقارنة إلى القول بأن هذه الزوجة المنقطعة عن أهلها بين قريبات زوجها ربما تعرضت لاضطهادهن . وفى وحشتها وحرقتها ، ستمجد عشيرة أمها لتؤكد أهمية علاقة الدم من جهة الأنتى<sup>(٥٠)</sup> .

## الهوامش

1. Linda Degh, *Folktales and Society*: 1969, P. 92.
2. Liada Degh, "Some Questions of the Social Function of Story telling" *Acta Ethnographica Academiae*, 6, 1957, P. 141.
3. Degh, *Folktales*, 1969, P. 92.
4. Degh, "Some Questions" P. 139.
5. Degh, *Folktales*. P. 90.
6. Ibid, P. 92.
7. Rosan A. Jordon and Susan J. Kalcik, *Introduction to Women's Folklore, Women's Culture* (Philadephia, 1985), P. Xii.
8. Hasan El-Shamy, *Folktales of Egypt*, (Chicago, 1980), P. X L Viii.
9. Ibid, P. Liii.
10. Peter Seitel, *See So that We May See*, (Bloomington 1981) P. 11.
11. Michael Jackson, *Allegories of the Wilderness*, (Bloomington), 1982, P. 146. .
12. Sayyid H. Hurreiz, *Jaaliyyin Folktales*, (Bloomington, 1977), P. 171.
13. Margaret Mills, "Sex Role Reversal, Sex Change And Transvestite Disguises in Oral Tradition of a Conservative Muslim Community, "in Jordan andCalcik, *Women Folklore*. PP. 187-214.
14. Erika Friedl, "Women in Contemporary Persian Folktales," in Lois Beck and Nikki Keddi (eds.) *Women in Muslim World*, (Cambridge, Mass., 1978) PP. 631-633.
15. Ibid, P. 634.
16. Shirley Ardener, *Perceiving Women*, (New york, 1985), P. XI.
17. Micael Jackson, *Allegories*, P. 262.
18. Terri Brint Joseph, "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffan Bercien Women Signs, 5, (1980): 418.
19. Sheila Webster, "Women, Sex and Marriage in Moroccan Proverbs," *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982): 181.
20. Hurreiz, *Jaaliyyin*, 31. 171.

(٢١) آدم الزين ، التراث الشعبي لقبيلة المسبحات (الخرطوم ، ١٩٧٠ ) ، ص ٨٥ .

- (٢٢) نفسه ، ص ٧٣ .  
 (٢٣) نفسه ، ص ٦٥ - ٧٦ .  
 (٢٤) نفسه ، ص ٦٥ .  
 (٢٥) نفسه ، ص ٦٧ .  
 (٢٦) نفسه ، ص ٨٠ .  
 (٢٧) نفسه ، ص ٨١ .  
 (٢٨) نفسه ، ص ٦٥ .  
 (٢٩) نفسه ، ص ٦٦ .
30. Hurriez, *Jaaliyyin*, P. 169.  
 31. Ibid, P. 32.  
 32. Ibid, P. 53.  
 33. Ibid, P. 32. .  
 34. Ruth Benedict, *Zuni Mythology*, Vol 1 (1935), P. X1 11.  
 (٣٥) التراث الشعبي ، الزين ، ص ٦٥ .  
 (٣٦) نفسه ، ص ٨٥ .  
 (٣٧) نفسه ، ص ٨٠ .  
 (٣٨) نفسه ، ص ٨٥ .  
 (٣٩) نفسه ، ص ٩٠ .  
 (٤٠) نفسه ، ص ٩٤ .  
 (٤١) نفسه ، ص ٩٩ .
42. Hurriez, *Jaaliyyin*, P. 83-137.  
 43. Ibid, P. 90-143.  
 44. Ibid, 89-142.  
 45. Ibid, P. 90-143.  
 46. Ibid, P. 108-156.  
 47. Ibid, P. 124.  
 48. Ibid, P. 124.  
 49. Ibid, P. 66.  
 50. Scitld, see, P. 11.

المحتويات

مسلل	الصفحة
١ مقدمة الدكتور إيليا حريق .....	٧
٢ / الأفروعرية أو تحالف المارين .....	١٥
٣ / العروبة والإسلام في السودان بين الرعاة والدعاة .....	٢٩
٤ التنوع الثقافي كغينة سياسية .....	٣٥
٥ الديمقراطية الجديدة والبرلمانية الليبرالية .....	٥١
٦ دفع الاقتراء : جنس في الخطاب السوداني حيال مصر .....	٦٧
٧ .. أخرجت البادية السودانية أثقالها وقالت الصفوة : « ما لها » ! .....	٨٣
٨ مدخل إلى العنف في جامعة الخرطوم .. ومخرج منه .....	١١٣
٩ الفولكلور والتاريخ .....	١٢٧
١٠ - مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري .....	١٤٣
١١ نحو حسامية فولكلورية لتوظيف الحكاية الشعبية .....	١٥٥
١٢ ما خلف الحجاب في حكايات المرأة السودانية .....	١٦٧





وفد الدكتور عبد الله إبراهيم في هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية في السودان ؛ ليحذرنا من الازدواجية والانقسام في الشخصية القومية بين العقل والأخلاق عذراً من عدم الصدق والأمانة في مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق في الحياة العامة . فهو ينتقد جماعة الأفروعربية أولاً لتصورها الخاطئ للأفريقي الجنوبي ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهمًا منهم للواقع ، أو نقلاً عن الصورة التي رسمها الاستعمار للأفريقي الأسود . إلا أن نقده للأفروعرية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقي من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القومي . فهو ينتقد جماعة الأفروعرية لما أبدته من قصور أخلاقي ، عندما اختبأت وراء الأفريقيين الجنوبيين كي تطالب بقدر من الحرية لذاتها في الشمال متعللة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل القومي فيقول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافي ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التي تغص بها ثقافتهم تصديداً بالأصالة عن أنفسهم ، لآنيابة عن أحد » . فما قولهم : إن السوداني الجنوبي سموح ومتحرر في سلوكه وإنه لا بد من أن ندخله في حياتنا فنعطيه قدرًا من تلك الحرية التي يتمتع بها في الجنوب ، فنستفيد منها نحن ، كذلك فإنه يشكل هرباً من مواجهة مالا بد من مواجهته ، أي الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق وراء الغير . فهو يقول : « ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب في الزج بهم كلاعبيين رئيسيين في أجنحة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح في نظري مثلاً أن يدعو من يزعم أن تعاطي الأحمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربي مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبه في أفريقيا » .

[ من المقدمة ]

\* كاتبٌ وأكاديميٌ وصحفيٌ ومُرحى سودانيٌ ، تخرج في جامعة الخرطوم وجامعة «انديانا» بالولايات المتحدة ، ودُرِس بجامعة الخرطوم ، ويدرس حاليًا بجامعة ميسوري - كوليبيا .

\* صدر له : « الصراع بين المهدي والعلماء » ١٩٦٨ ، وصدرت طبعته الثانية من «مركز الدراسات السودانية» في القاهرة عام ١٩٩٥ .

وحقق كتابًا في « أنساب عرب السودان » (١٩٨٠) .

وصدر له في ١٩٩٤ كتاب في الإنجليزية عن دار جامعة نورث وسترن للنشر ، حلل فيه العناصر الاجتماعية والجمالية في « مجازات السحر لعرب الرباطاب السودانيين » ، كما تنشر له جامعة الخرطوم - حاليًا - كتابه عن « تاريخ بادية الكبايش » في القرنين : الثامن عشر والتاسع عشر